Juan Mateos

Celebrarea Cuvântului în Liturghia Bizantină



Renaşterea

Liturgica

1

Colecție fondată și coordonată de Cezar Login

JUAN MATEOS, S.J.

CELEBRAREA CUVÂNTULUI ÎN LITURGHIA BIZANTINĂ

studiu istoric

ediţia a II-a revăzută

Tipărită cu binecuvântarea
Înaltpreasfinţitului Părinte
† ANDREI
Arhiepiscopul Vadului, Feleacului şi Clujului
Mitropolitul Clujului, Maramureşului şi Sălajului

Prefaţă
Robert F. Taft, S.J.

Traducere şi note
Cezar Login



Cluj-Napoca
2014

Juan Mateos, S.J.
La Célébration de la Parole dans la Liturgie Byzantine
Orientalia Christiana Analecta (OCA) 191, Roma, 1971

Tehnoredactare: Monica Tămăşan
Lectura: Nicoleta Pălimaru
Protos. Simeon Pintea

Coperta: Iisus Hristos Pantocrator, detaliu din mozaicul Deisis de la catedrala Sfânta Sofia din Constantinopol (c. 1261 d.Hr.)

Traducerea acestui volum este publicată cu acordul
Edizioni «Orientalia Christiana»
Pontificium Institutum Studiorum Orientalium
Piazza S. Maria Maggiore, 7, 00185 Roma – Italia

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României

MATEOS, JUAN

Celebrarea Cuvântului în Liturghia Bizantină / Juan Mateos, S.J. ; pref. de Robert F. Taft, S.J. ; trad. şi note de Cezar Login. - Ed. a 2-a, rev. - Cluj-Napoca : Renaşterea, 2014
Bibliogr.
Index
ISBN 978-606-607-131-4

I. Taft, Robert F (pref.)
II. Login, Cezar (trad.)

264:285.911

EDITURA RENAŞTEREA
Piaţa Avram Iancu, Nr. 18
400117 Cluj-Napoca, România
Tel./Fax: +40-264-599649
e-mail: editura_renasterea@yahoo.com / liturgica@renasterea-cluj.ro
http://www.renasterea-cluj.ro

CUPRINS

Colecția *„Liturgica"* 9
Notă privind a doua ediție românească 13
Prefață: Viața lui Juan Mateos 15
Descoperind chemarea lui Iisus 15
Primii ani și formarea iezuită 15
Chemarea orientului 16
Dascăl în întreaga lume 17
Predarea și publicațiile: oglindă a progresului academic 18
„Școala de Liturgică Orientală a lui Mateos" 19
Cărturar al Bisericii 23
„Dincolo de creștinismul convențional" 25
De la „Le Retour de l'Orient" la „etwas anderes" 28
Omul 33
Despre moartea lui Juan Mateos 35
Publicații și teze de doctorat 38
Abrevierile și lucrările citate în formă abreviată 52
Introducere: tipurile psalmodiei 55
I. Psalmodia responsorială 55
1. Alți termeni folosiți pentru a denumi un răspuns 56
2. Câteva mărturii ale Sfântului Ioan Gură de Aur 58
3. Un text din Constituțiile Apostolice 59
4. Două modalități de execuție a cântării prochimenului 60
5. Prochimenul actual 61
II. Psalmodia antifonică 62
1. Execuția antifoanelor 65
2. Tropar-ipacoi 69
3. Alți termeni care desemnează troparul 70
4. Evoluția cântării troparelor 72

5. *Corespondente ale troparului în alte rituri* 74
6. Responsoria *nocturnei romane* 75
7. *Cele trei antifoane* 76
III. Alte tipuri de psalmodie 76

Capitolul I: Ectenia mare şi originea celor trei antifoane 78
Desfăşurarea actuală a începutului a Liturghiei 78
I. Ectenia mare 81
II. Ecteniile mici 83
III. Cele trei antifoane 86
1. *Tipiconul catedralei Sfânta Sofia (secolul al X-lea)* 86
2. *Două documente din secolul al XII-lea* 93
3. *Introducerea progresivă a antifoanelor în Liturghie* 95
a. Privire istorică 95
b. Etapele modificării 98
c. Motivul schimbării 99

Capitolul II: Antifoanele obişnuite: refrenele, troparele şi rugăciunile lor 100
1. *Formularul actual al antifoanelor din zilele de rând* 100
2. *Cei trei psalmi* 103
3. *Refrenele antifoanelor* 104
4. *Troparele* 107
5. *Refrenul „Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu"* 111
6. *Rugăciunile antifoanelor* 112

Capitolul III: Antifoanele speciale, Obedniţa şi procesiunea Intrării 118
I. Antifoanele speciale 118
1. *Vechea practică* 118
2. *Practica actuală* 119
3. *Psalmii antifoanelor speciale* 121
4. *O problemă privind evoluţia antifoanelor* 124
II. Slujba Obedniţei 125
III. Intrarea 129
1. *Practica actuală* 131

2. *Ieşirea din altar* 132
3. *Traseul procesiunii* 134
4. *Rugăciunea Intrării* 137
5. *Binecuvântarea Intrării* 140
6. *Înălţarea Evangheliei* 141
7. *Stihul Intrării* 144
8. *Intrarea în altar* 146
9. *Evanghelia, Crucea şi cădelniţa în cadrul procesiunii* 148
10. *Evoluţia intrării episcopului* 149

Capitolul IV: **Cântarea Trisaghionului şi aşezarea în absidă** ... 151

1. *Practica actuală* 151
2. *Introducerea trisaghionului* 153
3. *Textul trisaghionului* 158
4. *Originea trisaghionului* 160
5. *Sens trinitar sau hristologic?* 162
6. *Rugăciunile trisaghionului* 163
7. *Execuţia trisaghionului* 168
8. *Trisaghionul în Liturghia arhierească* 169
9. *Troparul baptismal (Gal. 3, 27)* 173
10. *Trisaghionul, imn procesional* 175
11. *Locul ecteniei mari şi al rugăciunii trisaghionului* 178
12. *Troparul Crucii* 181
13. *Aşezarea în absidă* 182
14. *Aclamaţiile* 186
15. *O imagine de ansamblu asupra evoluţiei Intrării* 188

Capitolul V: **Lecturile biblice** 192

1. *Practica actuală* 192
2. *Salutul iniţial* 194
3. *Citirea din proroci* 196
4. *Prochimenul* 200
5. *Citirea Apostolului şi cântarea* Aliluia *200*
6. *Cădirea Evangheliei* 201
7. *Rugăciunea dinaintea Evangheliei* 205
8. *Binecuvântarea diaconului* 208
9. *Citirea Evangheliei* 212
10. *O imagine de ansamblu asupra rânduielii citirilor* 214

CAPITOLUL VI: Rugăciunile şi ecteniile de după Evanghelie ...217
I. Ectenia întreită ...217
1. *Formularul actual al ecteniei* ...218
2. *Câteva formulare vechi ale ecteniei* ...220
3. *Locul original al ecteniei întreite* ...224
4. *Concluzii privind ectenia întreită* ...226
II. Rugăciunea şi ectenia pentru catehumeni ...227
1. *Rugăciunea* ...227
2. *Binecuvântarea şi concedierea catehumenilor* ...228
3. *Ectenia cererilor* ...230
III. Rugăciunile şi ecteniile pentru credincioşi ...231
1. *Prima ectenie* ...231
2. *A doua ectenie* ...231
3. *Prima rugăciune pentru credincioşi* ...233
4. *A doua rugăciune pentru credincioşi* ...235
5. *Sfântul Ioan Gură de Aur şi rugăciunile credincioşilor* ...236
6. *Plecarea genunchilor* ...236
7. *Exclamaţia* „Apără, mântuieşte" ...239
8. *Formula* „Pe noi înşine" ...240
9. *Rolul liturgic al rugăciunilor pentru credincioşi* ...245
10. *Rugăciunea plecării capetelor* ...245
11. *Sinodul de la Laodiceea* ...247
12. *Structura rugăciunii credincioşilor* ...248
Concluzii ...249
ANEXĂ: Două probleme de traducere în Liturghia bizantină a Sfântului Ioan Gură de Aur ...251
1. *Rugăciunea punerii înainte* ...251
2. *Rugăciunea plecării capetelor* ...257
Index de manuscrise ...260
Index general ...262

COLECȚIA „LITURGICA"

la șapte ani de la fondare

Liturghia – în sensul larg al termenului, desemnând ansamblul slujbelor dumnezeiești – expresia cea mai autentică și respirația Răsăritului creștin, este „sufletul etern al Ortodoxiei în rugăciune"[1]. În același timp, Liturghia, rugăciunea poporului lui Dumnezeu, este model de *logică* și de *raționalitate*. În cult, textele sfinte și gesturile rituale se înlănțuiesc. Fiecare dintre ele are, pe de-o parte, un rost practic și, pe de altă parte, ne comunică adevăruri adânci, ne descoperă Tainele Împărăției lui Dumnezeu. Dată fiind importanța covârșitoare a Liturghiei, este firesc pentru clerici, pentru teologi, dar și pentru credincioșii laici să dorească să înțeleagă cât mai bine desfășurarea și sensul adânc al celebrărilor liturgice, legătura dintre slujba dumnezeiască și învățătura de credință. „De la început, Biserica a mărturisit cu tărie că «legea credinței» (*lex credendi*) și «legea rugăciunii» (*lex orandi*) sunt nedespărțite și una servește de temelie celeilalte"[2]; căci „noi ne rugăm și celebrăm așa cum credem și mărturisim. Într-adevăr, în cultul ortodox, mărturisirea credinței (*lex credendi*) și exegeza teologică au fost conjugate cu doxologia și contemplația (*lex orandi*)"[3].

---

[1] Așa cum este numită Liturghia în titlul colecției articolelor părintelui profesor Ene Braniște, apărută cu ocazia centenarului nașterii sale: Ene Braniște, *Liturghia – sufletul etern al Ortodoxiei în rugăciune*, IPS Laurențiu Streza, N.D. Necula, C.I. Streza (ed.), Edit. Andreiana, Sibiu, 2013.

[2] Adaptat după: Alexander Schmemann, *Euharistia*, trad. rom. B. Răduleanu, Edit. Bonifaciu, București, 2003, p. 19.

[3] Ion Bria, *Mari sărbători creștine, praznice împărătești*, Edit. Oastea Domnului, Sibiu, 2004, pp. 16-17.

Participarea la o slujbă pe care să o înțelegem, atât în ceea ce privește conținutul, cât și desfășurarea sa este un deziderat spre care toți ar trebui să tindem. Înțelegerea slujbelor presupune o tâlcuire plenară, care are în vedere toate dimensiunile celebrării liturgice. Explicarea punctuală, pastorală – cateheza liturgică – se poate face numai pornind de la originea și dezvoltarea celebrării, de la istoria ei; în acest fel se evită explicații care nu au nicio legătură cu realitatea. Doar apoi se poate trece la sensurile profunde, duhovnicești. „Istoria Liturghiei este istoria poporului lui Dumnezeu aflat în rugăciune, exprimând, prin modul său de închinare, integrarea credinței obștești în cadrul său cultural caracteristic, formele închinării fiind produsul culturii și al spiritualității, modul unic în care o comunitate de credincioși percepe, trăiește și își săvârșește viața sa creștină. Liturghia este expresia desăvârșită a duhului care animă fiecare tradiție; de aceea, înțelegerea adecvată a Liturghiei reclamă o înțelegere și o aplecare spre geniul și caracteristicile societății din care Liturghia izvorăște, spre etosul acesteia"[4].

Pornind de la această realitate, în urmă cu șapte ani, cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului Bartolomeu Anania, Mitropolitul Clujului, și inspirat de tâlcuirea la Dumnezeiasca Liturghie apărută în anul 2005[5], am publicat prima traducere în limba română a unei lucrări semnate de părintele profesor Juan Mateos de la Roma (1917-2003), intitulată: *Celebrarea Cuvântului în Liturghia Bizantină,* studiu istoric – dar nu numai – al primei părți a *Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur,* Liturghia cea mai frecvent celebrată în Biserica Ortodoxă. A fost o inițiativă care și-a propus să umple un gol existent în spațiul liturgic românesc. Volumul a fost bine primit. Curând după apariția volumului, Înaltpreasfințitul Laurențiu Streza, Mitropolitul Ardealului, într-o scurtă recenzie scria că lucrarea „nu poate decât bucura [...]. Stilul elegant, cunoașterea aprofundată a limbilor liturgice ale Orientului, a surselor de cunoaștere a exegezei liturgice, destinderea

---

[4] Robert F. Taft, *O istorie a Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur,* vol. II: „Transferul darurilor și celelalte rituri preanaforale", partea 1: „Intrarea cea Mare", trad. rom. C. Login, Edit. Renașterea, Cluj-Napoca, 2012, 2014[2], p. 13.

[5] IPS Bartolomeu Anania, *Cartea deschisă a Împărăției,* Edit. IBMBOR, București, 2005.

obiectivă sunt câteva dintre caracteristicile textului"; şi continua, afirmând că „editorii suplimentează toate acestea cu introduceri şi note pertinente, nu numai asupra textului prezentat, ci şi asupra autorului". În concluzie, cartea este „o lectură binevenită pentru aceia care vor să aprofundeze astfel de probleme de cercetare asupra textului liturgic bizantin"[6].

Cu acest volum am inițiat şi o colecție de lucrări de specialitate – *Liturgica* – în care am intenționat să publicăm studii consacrate pe diferite teme de istorie, teologie şi practică liturgică, lucrări de referință, internaționale şi autohtone, şi izvoare liturgice. Am reuşit să traducem, să edităm şi să publicăm în aceşti şapte ani patrusprezece volume, într-un ritm de două lucrări pe an, lucrări care s-au bucurat de recenzii favorabile[7].

Până acum, în colecție au apărut editări ale unor izvoare liturgice (Teodor al Mopsuestiei, *Omilii catehetice,* 2008), traduceri ale lucrărilor unor teologi ortodocşi (Paul Meyendorff, *Taina Sfântului Maslu,* 2011, ediția a 2-a, 2012; Nicolas Lossky, *Teologia muzicii liturgice,* 2013) şi catolici (Juan Mateos, *Celebrarea Cuvântului în Liturghia bizantină,* 2007, ediția a 2-a, 2014, şi *Utrenia bizantină,* 2009; Robert F. Taft, *O istorie a Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur,* vol. II, „Transferul darurilor şi celelalte rituri preanaforale", partea 1: „Intrarea cea Mare", 2012, ediția a 2-a, 2014, partea 2: „Apropierea de Jertfelnic", 2013; vol. IV, „Dipticele", 2008), sau lucrări autohtone practice şi pastoral-misionare (Florian Geomolean, *Manual de tipic bisericesc,* 2010; Simeon Pintea, *Taina Nunții în Biserica Ortodoxă,* 2011). Unele dintre ele (spre ex., Robert F. Taft, *The Great Entrance,* trad. rom.: *Apropierea de Jertfelnic*) au fost folosite la revizuirea ultimei ediții a *Liturghierului* românesc, ediția sinodală din anul 2012[8], pentru redarea formei corecte a dialogului de după Intrarea cu cinstitele daruri.

---

[6] IPS Laurențiu Streza, „Teologie şi spiritualitate ortodoxă", *Telegraful Român* 9-12 (2009), p. 8.

[7] Spre exemplu, IPS Laurențiu Streza, „Teologie şi spiritualitate ortodoxă" (recenzie la Juan Mateos, *Celebrarea Cuvântului în Liturghia bizantină*); Daniel Benga, *Studii teologice* 5 (2009), pp. 295-299 (recenzie la Juan Mateos, *Utrenia bizantină*); I. Constantin, *Revista Teologică* 4 (2001), p. 359 (recenzie la Juan Mateos, *Utrenia bizantină*); Ciprian Iulian Toroczkai, *Revista teologică* 2 (2011), pp. 288-291 (recenzie la Paul Meyendorff, *Taina Sfântului Maslu*) etc.

[8] A se vedea „Lămuririle", *Liturghier,* Edit. IBMO, Bucureşti, 2012, p. 599.

La acest moment aniversar, gândul nostru se îndreaptă spre vrednicul de pomenire Mitropolit Bartolomeu şi spre actualul nostru Arhiepiscop şi Mitropolit, Înaltpreasfinţitul Andrei, care au acordat binecuvântarea arhierească pentru traducerea, adaptarea şi apariţia acestor volume la Editura Renaşterea a Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului şi Clujului. De asemenea, aducem mulţumiri autorilor volumelor şi editorilor din străinătate care au acordat permisiunea traducerii şi publicării acestor lucrări în limba română, colectivului editorial de la Editura Renaşterea şi tuturor celor care au participat în vreun fel la pregătirea, corectarea, lectura, editarea şi apariţia acestor cărţi, dar şi a volumelor care urmează să fie tipărite.

Cezar LOGIN

Cluj-Napoca, 30 noiembrie 2014

La sărbătoarea Sfântului Apostol Andrei
Ocrotitorul României

NOTĂ
PRIVIND A DOUA EDIȚIE ROMÂNEASCĂ

Într-un paragraf situat la începutul volumului original, autorul menționa următoarele:

> Publicăm, reunite într-un volum, articolele publicate în revista «Proche-Orient Chrétien» începând din anul 1965 şi până în 1970, toate privind celebrarea Cuvântului în Liturghia bizantină. Am adăugat, în anexă, un scurt studiu privind două rugăciuni ale aceleiaşi Liturghii, apărut în 1964 în «Orientalia Christiana Periodica». Mulțumim conducerii revistei «Proche-Orient Chrétien» pentru permisiunea retipăririi articolelor (p. 5).

Studiul, deşi publicat în urmă cu mai bine de 40 de ani, rămâne o lucrare de referință, în aşteptarea primului volum al *Istoriei Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur*, scrisă de Robert F. Taft, aflat încă în lucru, şi care va aduce la zi toate datele prezentate în aceste pagini.

Traducerea acestui volum s-a făcut – cu acordul redacției *Orientalia Christiana Analecta* (*OCA*) – după volumul *La Célébration de la Parole dans la Liturgie Byzantine. Étude historique*, apărut la Roma, în 1971 (*OCA* 191).

În ceea ce priveşte forma, pentru o numerotare coerentă a notelor şi un aspect cât mai aerisit al lor, cu acordul Pr. Prof. Edward Farrugia, S.J., redactor şef al OCA, am efectuat o serie de adaptări: (1) a fost creată o listă abrevieri şi de lucrări citate în formă abreviată, aşezată la începutul volumului, (2) au fost renumerotate notele – în cadrul fiecărui capitol – şi s-au folosit în cuprinsul lor abrevierile din lista mai sus menționată.

Citatele au fost preluate din traducerile româneşti consacrate, iar acolo unde nu au existat traduceri româneşti (cum este cazul *Tipiconului Marii Biserici*, sau al unor scrieri ale Sfântului Ioan Gură de Aur etc.) am procedat la traducerea lor după originalul grecesc

sau latin. Am menținut, însă, completările autorului din traducerea franceză a acestor citate. Aducem mulțumiri doamnei lect. dr. Ana Baciu pentru verificarea traducerii citatelor din limbi clasice.

În plus, acolo unde practica românească actuală s-a abătut de la cele prezentate de autor, sau unde au existat ediții ale Liturghierului românesc cuprinzând alte variante tipiconale decât cele prezentate în volumul original, am alcătuit descrieri sumare cuprinzând aceste variante, note pe care le-am considerat utile cititorilor români.

Ediția a doua a traducerii româneşti a fost complet revizuită în conformitate cu originalul. De asemenea, în alcătuirea notelor, am ținut seama şi de noua ediție sinodală a *Liturghierului* românesc, apărută în anul 2012[1].

[1] *Liturghier*, Edit. IBMO, Bucureşti, 2012; şi extrasele: *Dumnezeiasca Liturghie a Sfântului Ioan Gură de Aur*, Edit. IBMO, Bucureşti, 2012; *Dumnezeiasca Liturghie a Sfântului Vasile cel Mare*, Edit. IBMO, Bucureşti, 2012.

PREFAȚĂ

Descoperind chemarea lui Iisus

Juan José Mateos Álvarez

15 ianuarie 1917 – 23 septembrie 2003

„Adunați fărâmiturile care au rămas, ca să nu se piardă ceva." (*Ioan* 6, 12)

Primii ani şi formarea iezuită

Aspectele exterioare ale vieții sale remarcabile sunt foarte uşor de povestit. Juan Mateos, fiul Mariei África Álvarez şi al ofițerului de armată Juan José Mateos, s-a născut la 15 ianuarie 1917, la Ceuta, în Africa spaniolă, pe coasta marocană a Gibraltarului. Deşi lui Juan îi plăcea să glumească, spunând că este african, totuşi era destul de reținut în privința propriei persoane şi ştim puține lucruri despre familia lui şi primii ani de viață, cu excepția faptului că, odată terminate studiile primare şi gimnaziale, a început să studieze medicina la Madrid şi Granada, fiind întrerupt doar de războiul civil spaniol (1936-1939). La 1 februarie 1940, la douăzeci şi trei de ani, a intrat în noviciatul Societății lui Iisus din provincia Betica, în Andaluzia, la Colegiul Sf. Luis Gonzaga din Puerto di Santa Maria (Cádiz), alăturându-se unei clase mari, de cincizeci de alți novici, un fapt obişnuit în acele vremuri care abundau în vocație. Treizeci şi opt dintre ei erau candidați la preoție, iar alți treisprezece, frați ajutători. Cândva, Juan mi-a spus că îndrumătorul său în noviciat, Ferdinando Moreno Pareja Obregó, S.J., era cunoscut ca un reformator conservator, o viziune pe care el şi alți novici au pus-o la inimă.

După obișnuiții doi ani de noviciat și alți doi ani de studii umaniste în Puerto di Santa Maria, Juan a studiat filosofia vreme de trei ani la Colegiul de Nuestra Signora del Recuerdo din Chamartín de la Rosa, în provincia Toledo. De-a lungul acestor ani de formare iezuită, talentele academice ale tânărului Juan au fost recunoscute puțin câte puțin, așa cum era obiceiul în acele vremuri: în ultimul an de studii umaniste a fost numit student îndrumător (*bidellus*), iar în timpul studiilor de filosofie a fost conducător al corului. Apoi, între 1947-1948, a predat, timp de un an, la Colegiul Massimo din centrul Romei. Pentru cei patru ani de studii teologice Juan a rămas la Roma, locuind la Collegio del Gesù și studiind la Universitatea Pontificală Gregoriană.

Chemarea orientului

Fiind rânduit pentru misiunea românească, Juan a fost hirotonit preot în ritul bizantin la 18 martie 1951, de către episcopul catolic rus Aleksandr Evreinov (1877-1959), în biserica catolică rusească Sant' Antonio Abate, din vecinătatea Institutului Oriental. Între timp, comunismul a descins și în România, iar desființarea prin forță[1], din 1948, a Bisericii Greco-Catolice din România – pentru care Juan fusese hirotonit – a făcut imposibilă slujirea sa acolo; și astfel a mers la Paris (1952-1953) pentru a lucra la o antologie sau un fel de „breviar" bizantin[2].

Ultimul an de formare iezuită l-a petrecut în Austria, la St. Andrä, după care, în toamna anului 1954, s-a întors la Roma pentru a-și începe studiile doctorale la Institutul Pontifical Oriental (PIO). Mărturisirea solemnă în Societatea lui Iisus a făcut-o la 2 februarie 1957, în timp ce încă lucra la redactarea tezei sale doctorale privind

[1] Am povestit aceasta în R.F. Taft, „The Problem of 'Uniatism' and the 'Healing of Memories': Anamnesis, not Amnesia", *Logos* 41-42 (2000-2001), pp. 155-196, mai ales 171-173.

[2] Cele șapte Laude rămân în Răsărit ceea ce au fost rânduite să fie de la bun început: o slujbă publică a poporului lui Dumnezeu; astfel că, în realitate, nu există un „breviar" în sensul apusean al cuvântului, adică o carte privată de rugăciuni pentru clerici (a se vedea R.F. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning Today*, ed. a 2-a revizuită, Collegeville, 1993, mai ales cap. 18).

slujbele de noapte şi de dimineață şi laudele în tradiția asiro-caldeeană[3]. Între 1956-1958, acest proiect l-a purtat în Orientul Mijlociu pentru studiul manuscriselor siriace, şi acolo ni s-au întâlnit drumurile pentru prima dată, după cum voi istorisi mai jos.

Întorcându-se la Roma, în scurt timp şi-a terminat dizertația şi, la 13 iunie 1959, şi-a susținut – *summa cum laude* – teza *Lelya-Sapra. Essai d'interprétation des matines chaldéennes*[4]. Cariera didactică şi-a început-o ca profesor de *liturgică orientală* şi de limbile *arabă* şi *română*. Faptul că învățase atât de bine – încât să o poată preda – limba arabă, o limbă binecunoscută pentru dificultatea ei, dovedeşte abilitățile sale lingvistice extraordinare. Pe lângă limba sa maternă, castiliana, a vorbit fluent italiană, franceză şi engleză; a fost de asemenea fluent în latină (limbă în care până către sfârşitul anilor '60 se preda la PIO), română şi arabă, era bun la germană, ştia puțină rusă şi slavonă, şi a avut un talent deosebit pentru limbile izvoarelor: siriacă şi greacă.

Dascăl în întreaga lume

Institutul Pontifical Oriental va rămâne casa lui Mateos – întâi ca student şi apoi ca profesor – din 1954 şi până în 1982, când s-a întors în Spania. Faima lui s-a amplificat an cu an, prin reputația sa academică internațională, iar anuarele PIO arată că a ținut cursuri nu doar la Universitatea Pontificală Gregoriană, la Universitatea Pontificală Urbaniană, Institutul Liturgic Pontifical Sant' Anselmo, iar între anii 1975-1976/1981-1983 la Institutul Biblic Pontifical, ci şi unele cursuri ocazionale în diferite colțuri ale lumii: în Congo, la Universitatea Lovanium din Léopoldville (iarna 1962); în New York, la Universitatea Fordahm – Institutul de Studii Creştine Răsăritene Ioan XXIII (vara 1965, 1967); la Boston College (vara 1967, 1968); la Universitatea din San Francisco (vara 1969); la Kottayam, în India, la Seminarele Sirian Ortodox şi Malabarez (1969); la Institutul Pastoral

[3] Pentru o scurtă istorie a Institutului Pontifical Oriental şi a profesorilor de aici în perioada studenției lui Mateos, a se vedea A. Raes, „Pour les cinquante premières années de l'Institut Pontifical Oriental", *OCP* 33 (1967), pp. 303-305.

[4] Publicată ca *OCA* 156 (Roma, 1959), iar în a doua ediție, cu un titlu uşor modificat: *Lelya-Sapra. Les offices chaldéenns de la nuit et du matin* (Roma, 1972).

Est Asiatic din Manila (1969, 1971, 1973, 1975, 1976); la Madrid (1968); Hong-Kong (1969, 1971) şi Kuala-Lampur, în Malaezia (1969, 1971).

Predarea şi publicațiile: oglindă a progresului academic

În ciuda notorietății sale, cea mai mare parte a activității sale didactice s-a desfăşurat la PIO unde, în semestrul de primăvară al anului universitar 1958-1959, a ținut primul curs în specialitatea sa, Utrenia şi Laudele în tradițiile liturgice orientale. A continuat să predea aceste slujbe în tradiția bizantină şi în alte trei tradiții siriace – asiro-caldeeană, siriacă apuseană şi maronită – până la ultimul său curs la PIO, în toamna anului 1991. De fapt, pregătea o carte despre Vecernia bizantină, ale cărei capitole, fără îndoială, urmau să cuprindă materiale din articolele sale publicate pe această temă[5], deoarece printre lucrările lăsate în urmă la PIO, una, care nu a fost publicată, poartă titlul: *Chapitre cinquième: Le lucernaire*.

Însă, o examinare amănunțită a anuarului PIO din aceşti ani arată o restrângere şi o schimbare în interese, oglindită de asemenea şi în publicațiile sale. Editarea *Tipiconului Marii Biserici*, în 1962-1963, a oferit cheia care a deschis studiul evoluției istorice a Liturghiei euharistice bizantine, asupra căreia Mateos a publicat studii şi a ținut prelegeri începând cu 1964-1965. În acelaşi timp, a continuat şi studierea vechilor documente privind Laudele bisericeşti, ceea ce l-a determinat, începând cu 1963, să publice studii şi, din anul universitar 1969-1970, să țină cursuri privind fundamentele patristice ale Liturghiei timpului.

Un alt aspect semnificativ este noul interes al lui Mateos pentru inițierea creştină, despre care a ținut cursuri din 1971-1972 şi, de la Simpozionul Siriac din 1972, a început să publice şi studii[6]. În aceeaşi perioadă, a pus bazele unei noi serii de monografii, *XPICTIANICMOC*, dedicată studiului acestui domeniu[7]. Această schimbare

[5] A se vedea *bibliografia*, nr. 28, 42, 64, 67.

[6] *Ibid.*, nr. 77, 97, 111, 112.

[7] Doar două volume au apărut în această serie (care nu a rezistat mult timp), ulterior fiind absorbite în *OCA* ca A. Mouhanna, *Les rites de l'initiation dans l'Eglise maronite* (*OCA* 212, Roma, 1980); J. Rius-Camps, *The Four Authentic Letters of Ignatius, the Martyr. A Critical Study Based on the Anomalies Contained in the Textus Receptus*

de interese a fost rezultatul direct al orientării spre studiile biblice: biografia lui Mateos înregistrează prima publicație privind Noul Testament în 1974[8]. Aceste studii l-au condus pe Juan la o nouă apreciere a importanței botezului ca rit creştin definitor în Biserica primară şi până la sfârşitul persecuțiilor şi răspândirea botezului copiilor, practică ce a contribuit la declinul catehumenatului şi apariția botezului „privat" şi pierderea poziției centrale a botezului în viața vechilor comunități creştine, Euharistia rămânând singura sinaxă-nucleu a acestora. Această schimbare a fost însoțită de dezvoltarea, de către Mateos, a analizei structurale ca metodă de studiu a textelor liturgice[9], metodă pe care a aplicat-o ulterior şi la Noul Testament[10]. De asemenea, şi-a adâncit interesul privind natura simbolismului, iar începând din 1970 a susținut seminarii privind ambele aspecte.

„Şcoala de Liturgică Orientală a lui Mateos"

O evaluare a realizărilor lui Mateos – ca liturgist orientalist de renume mondial –, cere un studiu mult mai întins decât permit aceste pagini, dar trebuie subliniate câteva aspecte. Studiile sale de pionierat asupra manuscriselor siriace din Irac au dus la descoperirea unui rit mesopotamian siriac iacobit, necunoscut până atunci lumii academice – ritul din Tikrit, scaunul Mafrianatului Iacobit al Mesopotamiei[11]. Mafrianul era un exarh, sau un arhiepiscop, păstorind Biserica Iacobită din Mesopotamia şi, din studiul manuscriselor liturgice păstrate în nordul Iracului, Mateos a descoperit că Mafrianatul avea propriul său rit liturgic. Chiar şi numai această

(*OCA* 213, Roma, 1980). Inițial, volumul: G. Winkler, *Das armenische Initiationsrituale. Entwicklungsgeschichte und liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10 Jahrhunderts* (*OCA* 217, Roma, 1982) a fost de asemenea destinat seriei *XPICTIANICMOC.*

[8] A se vedea *bibliografia*, nr. 75, 76.

[9] Această metodă este reflectată în dizertația lui Mouhanna (cit. *supra* n. 7), ultima redactată la PIO sub conducerea lui Mateos.

[10] A se vedea *bibliografia*, nr. 107, 122.

[11] Pentru „Mafrianat", a se vedea R.F. Taft, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, vol. IV: *The Diptychs* (*OCA* 238, Roma, 1991), pp. 72-73, şi bibliografia citată acolo [R.F. Taft, *O istorie a Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur*, vol. IV: „Dipticele", trad. rom. C. Login, Edit. Renaşterea, Cluj-Napoca, 2008].

descoperire ar fi fost suficientă pentru a-i asigura un loc de cinste între liturgiști; iar studiul meu extensiv asupra *Liturghiei timpului* ar fi fost de neconceput fără învățăturile lui Mateos[12].

Metoda comparativă – folosită în analiza și reconstrucția liturgică – a fost un alt domeniu în care Mateos și protejații săi au excelat:

> Mateos și ucenicii s-au bazat și au rafinat metodele elaborate de Anton Baumstark și continuate, în Germania, de Hieronymus Engberding, O.S.B., și alții, după moartea lui Baumstark din 1948. Dar, la începutul anilor '60, centrul liturgicii comparative s-a mutat din Germania în Roma, la Institutul Pontifical Oriental, unde erudiția și calitățile pedagogice aparte ale lui Juan Mateos, alăturate calităților umane deosebite ale acestui om talentat și interesant, au început să atragă mulți dintre studenții străluciți atât din Europa occidentală și America de Nord, cât și din ținuturile tradiționale ale creștinătății răsăritene. Cursurile strălucite ale lui Mateos privind Euharistia bizantină, și studiile și aprecierile sale aprofundate privind originea și istoria veche a Laudelor bisericești din diferite rituri răsăritene, au devenit un magnet care atrăgea în jurul acestui pedagog înnăscut un cerc de ucenici devotați, ale căror vieți, ulterior, au continuat să poarte pecetea influenței sale: atât cărturărească cât și umană. Nu cunosc niciun alt profesor care să-mi fi captivat atenția așa cum a reușit Juan Mateos. Îndrăgit și respectat de studenții săi, a stat înaintea noastră și ne-a ținut ca vrăjiți la cursurile sale. Nu erau cursuri obișnuite. Erau performanțe alese ale unei minți extraordinare, pentru care termenul de „geniu" nu este o hiperbolă. Erau, de asemenea, prezentate de o persoană veșnic aflată la vârful cunoașterii în domeniul său. Mulți dintre noi, care am ales ca specializare vastul domeniul al liturgicii orientale, îi datorăm primele sugestii în cercetarea acestor rituri.[13]

Aceasta cred că mă îndreptățește să numesc moștenirea lui Mateos la PIO: *Școala de Liturgică Orientală a lui Mateos*[14].

La fel de remarcabilă a fost și extraordinara sa intuiție academică, fără de care nu și-ar fi dat seama că a identificat un nou rit în ma-

---

[12] A se vedea: TAFT, *The Liturgy of the Hours in East and West*, pp. 202-204.

[13] G. WINKLER, „The Achievements of the Pontifical Oriental Institute in the Study of Oriental Liturgiology", în R.F. TAFT, S.J., și J.L. DUGAN, S.J. (ed.), *Il 75° anniversario del Pontificio Istituto Orientale. Atti delle celebrazioni giubilari, 15-17 ottobre 1992* (OCA 244, Roma, 1994) 115-141, pp. 120-123.

[14] R.F. TAFT, *Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding*. Roma, 1997, pp. 187-188.

nuscrisele siriace din Irac. Folosirea izvoarelor patristice și a altor izvoare creștine vechi, pentru a explica istoria Liturghiei timpului[15] – îndeosebi ilustra sa reconstrucție a oficiului catedral la Egeria[16] – sunt opere clasice ale genului, ilustrând modul în care a adoptat metoda liturgică comparativă a lui Baumstark[17].

> Numeroasele sale articole privind Laudele bisericești în perioada patristică și în riturile siriace și bizantine, ca și numeroase alte contribuții academice, au revoluționat cunoașterea noastră, determinând o schimbare paradigmatică în abordarea istorică a Liturghiei timpului, care a nuanțat și a dat substanță opiniilor anterioare, nedezvoltate, privind distincția dintre oficiul catedral și cel monastic[18]. [...] Este marele merit al lui Juan Mateos și al școlii sale de a fi reînviat și dezvoltat la Institutul Pontifical Oriental, începând din anii '60, metoda comparativă a lui Baumstark pentru studiul riturilor orientale.[19]

Nuanțând distincția clasică a lui Baumstark dintre oficiul catedral și monastic[20], Mateos a propus o taxonomie mai articulată – și acum general acceptată – a oficiilor catedrale și monastice, în trei tipuri primare: catedral, monastic-egiptean sau monastic „pur" și monastic-urban. Ultimul, o rânduială hibridă, a apărut în mânăstirile care nu erau izolate în pustie sau în deșert, ci așezate în centrele

---

[15] A se vedea *bibliografia*, nr. 17, 22, 25, 32, 33, 47, 54, 57, 59, 64.

[16] *Ibid.*, 14.

[17] Pentru studii recente și disputele privind această metodă, a se vedea R.F. Taft, „Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (d. 1948): A Reply to Recent Critics", în *Worship* 73 (1999), 521-540; id., „Anton Baumstark's Comparative Liturgy Revisited", în id. și G. Winkler (ed.), *Acts of the International Congress: Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948), Roma, 25-29 September 1998* (*OCA* 265, Roma, 2001) pp. 191-232.

[18] Winkler, „The Achievements of the Pontifical Oriental Institute", p. 122.

[19] *Ibid.*, 126.

[20] Formulată prima dată de A. Baumstark, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* (*Ecclesia orans* 10, Freiburg/B. 1923) pp. 64-70; id., *Comparative Liturgy* (Westminster, Md. 1958), 111ff. Privitor la prelegerile din 1932 care au dus la această carte, a se vedea E. Lanne, „Les dix leçons de Liturgie Comparée d'Anton Baumstark au Monastère d'Amay-sur-Meuse en 1932: leur contexte et leur publication", în Taft-Winkler, *Acts of the International Congress: Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark*, pp. 145-161.

urbane sau în vecinătatea lor, unde oficiile catedrale au influențat Ceasurile monastice[21].

Prin astfel de explicații este descoperit adevăratul geniu al istoricului oricărui domeniu. Căci istoria nu este trecutul, ci o viziune asupra trecutului[22]. Goana după explicații emerge din dorința umană de a ști și a înțelege, o dorință ce nu este satisfăcută prin simpla cunoaștere a evenimentelor. Datele neinterpretate nu spun nimic celor neinițiați. A ne mulțumi cu simpla descriere a datelor brute, sau cu editarea celor găsite în izvoare, înseamnă a renunța la orice încercare de a scrie istorie. Istoria înseamnă perceperea relațiilor, identificarea conexiunilor și a cauzelor, emiterea de ipoteze, categorizarea, creionarea de concluzii – într-un cuvânt: *explicare*. Dacă izvoarele nu sunt explicate, editarea lor critică sau/și simpla descriere a cuprinsului lor nu duce înainte nici măcar cu un pas cunoștințele noastre istorice. Cunoașterea nu înseamnă acumulare de date, nici măcar acumulare de date noi, ci perceperea legăturilor dintre date, crearea de cadre ipotetice care să explice datele noi, sau de noi explicații pentru datele vechi; căci izvoarele singure nu ne spun cum au ajuns să fie așa cum sunt, nici documentele ulterioare nu ne transmit de ce nu sunt la fel cu cele dinaintea lor. O examinare a izvoarelor nu dă naștere unor răspunsuri, ci unor întrebări, întrebări la care nu se poate răspunde prin simpla descriere a materialului care le-a generat.

Istoricii Liturghiei nu inventează problemele istoriei liturgice. Aceste probleme se ridică din descoperirea asemănărilor și deosebirilor, din stabilitatea sau modificarea izvoarelor, fie ele adaosuri sau omisiuni sau anomalii care constituie îndepărtări de la tiparele anterior stabilite. Singurul mod în care aceste probleme pot fi rezolvate, chiar dacă doar ipotetic, este prin observație și analiză, prin clasificarea și compararea textelor liturgice, prin cartografierea dezvoltării lor, prin emiterea de ipoteze privind modul posibil de completare a lacunelor din izvoare, la fel cum un detectiv încearcă să reconstruiască o crimă pornind doar de la câteva indicii păstrate. Pentru istoric nu există altă cale. Neavând acces direct la trecut, cu-

[21] A se vedea *bibliografia*, nr. 47.

[22] Rezum aici ideile deja exprimate, nu doar o dată, în alt loc: TAFT, *The Diptychs* XXX; ID., „Anton Baumstark's Comparative Liturgy", pp. 522-524.

noaşterea noastră privind trecutul este *inevitabil inferențială,* bazată pe ceea ce Van Austin Harvey numeşte „rămăşițele vieții păstrate mult timp după ce viața însăşi a mers înainte – untdelemnul ars al lămpii, arma ruginită, documentele îngălbenite, moneda îndoită, ruinele decăzute"[23]. Astfel – *prin explicații* – îndeplinindu-şi sarcinile fundamentale de istoric, geniul lui Mateos ca liturgist orientalist poate fi găsit în scrierile şi cursurile sale încă de la început.

Dar probabil cea mai influentă lucrare a lui Mateos – din liturgica orientală – a fost editarea critică exemplară a *Tipiconului Marii Bisericii* (din secolul al X-lea)[24], care a fixat un standard pentru toate edițiile critice ulterioare ale textelor liturgice. „Acest instrument academic foarte bine editat, deosebit de uşor de folosit datorită notelor extensive şi a indicilor, constituie un veritabil comentariu al vechiului rit catedral constantinopolitan, alcătuind şi piatra de temelie indispensabilă pentru reconstrucția evoluției istorice a Liturghiei Sf. Ioan Hrisostom, alcătuită de Mateos..."[25]. Mateos însuşi – prin geniul şi intuiția sa obişnuită – a întreprins această reconstrucție a [Liturghiei bizantine a Cuvântului] într-o serie de lungi articole[26], ulterior adunate într-o scurtă, dar densă monografie, care a trecut proba timpului nemodificată[27].

Cărturar al Bisericii

Totuşi, nu trebuie să ne imaginăm că, pe lângă pregătirea sa academică de vârf, Mateos a ignorat aplicațiile concrete ale realizărilor sale. A publicat numeroase studii având în vedere înnoirea şi reforma liturgică în general, iar în răsărit în particular[28]. În calitate de consultant al Congregației pentru Bisericile Orientale, al Secretariatului pentru Unitatea Creştină şi al Comisiei pentru Liturghia orelor (după

[23] A. Harvey, *The Historian and the Believer* (New York, 1969), p. 69.
[24] A se vedea *bibliografia,* nr. 16, 19.
[25] Winkler, „The Achievements of the Pontifical Oriental Institute", p. 122.
[26] A se vedea *bibliografia,* nr. 27, 32, 35, 39, 40, 49, 56, 68.
[27] *Ibid.,* nr. 69 [acest volum].
[28] *Ibid.,* nr. 3, 25, 27, 29, 33, 34, 37, 47, 53, 70, 74, 79, 95, 102. Mateos mi-a spus că tot el a stat şi în spatele articolului lui N. Edelby, „Pour une restauration de la Liturgie Byzantine", *POC* 7 (1957), pp. 97-118, după cum Edelby însuşi recunoaşte (*ibid.,* p. 98, nota 1).

Vatican II) – oficial, *Coetus IX* al *Concilium ad Exequendam Constitutionem de Sacra Liturgia* – a încercat să ofere o bază istorică şi teologică solidă în aceste domenii[29]. Două dintre studiile sale[30], au fost inițial scrise în limba latină ca *Vota* sau luări de poziție pentru comisia de mai sus şi, în cazul în care comisia ar fi urmat opinia lui Mateos de restaurare a oficiului catedral în cultul parohial, Liturghia timpului în ritul latin nu ar fi ajuns în starea deplorabilă de astăzi. După cum am scris în altă parte[31], în ciuda eforturilor post-conciliare, puține progrese substanțiale au fost făcute privind restabilirea Liturghiei orelor ca parte integrantă a oficiului parohial în ritul roman. În discuțiile ulterioare Conciliului Vatican II privind Liturghia orelor, s-au ridicat mai multe voci pregătite – nu doar Mateos – subliniind necesitatea unui „oficiu catedral" popular, potrivit slujbelor parohiale. Dar, din istorisirea lui Annibale Bugnini, privind deliberările comisiei de reformă a slujbelor[32], trei lucruri sunt limpezi: (1) prima grijă a comisiei a fost alcătuirea unei cărți de rugăciunii pentru clerici şi membrii comunităților monahale; (2) s-a presupus că aceste rugăciuni vor fi, în mare parte, private; (3) datele istorice de la care au pornit discuțiile au fost incomplete, fiind bazate aproape exclusiv pe tradiția latină post-medievală. Astfel încât nu a fost surprinzător că reforma romană a *Liturghiei timpului* poartă o amprentă monastică. Un astfel de oficiu, mai degrabă o rugăciune contemplativă decât o slujbă obştească de laudă, poate fi potrivit pentru rugăciunea personală a clericilor şi a membrilor comunităților monahale. Însă ratează

---

[29] Rolul lui Mateos – în această etapă a reformei liturgice – este detaliat de fostul meu student S. Campbell, *From Breviary to Liturgy of the Hours. The Structural Reform of the Roman Office, 1964-1971* (A Pueblo Book, Collegeville, 1995), pp. 78-84, 89-90, 249-251.

[30] A se vedea *bibliografia*, nr. 47, 54.

[31] R.F. Taft, „The Divine Office: Monastic Choir, Prayer Book, or Liturgy of the People of God? An Evaluation of the New Liturgy of the Hours in its Historical Context", în R. Latourelle (ed.), *Vatican II. Assessment and Perspectives Twenty-five Years After (1962-1987)*, 3 vol. (New York/Mahwah, NJ 1989) vol. 2: pp. 27-46, retipărit ca cap. 14 în Taft, *Beyond East and West.*

[32] A. Bugnini, *La riforma liturgica* (1948-1975) (Bibliotheca *Ephemerides Litugicae*, Subsidia 30, Roma, 1983) = *The Reform of the Liturgy 1948-1975*, trad. Matthew J. O'Connell (Collegeville, 1990) partea IV.

problema reală; întrebarea este alta: Liturghia timpului ar trebui să fie o carte privată de rugăciuni pentru clerici, sau ceva mai mult?

Nu este de mirare că, în aceste condiții, Mateos și-a pierdut interesul pentru lucrările Conciliului[33].

„Dincolo de creștinismul convențional"

Mulți oameni au doar o singură viață profesională și se pot retrage mulțumiți dacă acea viață a fost marcată de succese medii. Juan Mateos a avut două cariere profesionale distincte, cu o graniță bine trasată între ele, și în ambele a dobândit o statură de renume mondial. Am descris mai sus prima carieră academică a lui Juan, ca renumit și iubit profesor universitar și expert internațional în liturgica răsăriteană. A doua sa viață academică a trecut „dincolo de creștinismul convențional", așa cum arată titlul traducerii englezești a volumului său *Cristianos en fiesta,* din 1972. Stimulul care a declanșat această schimbare radicală – nu doar în interesele academice, ci mult mai profund – influențând întreaga viziune a lui Mateos asupra vieții și a Bisericii, a venit în 1964, când Președintele Conferinței Episcopale Spaniole, D. Vicente Enrique y Taracón, Arhiepiscopul de Oviedo, l-a invitat pe Juan să colaboreze – alături de prietenul și confratele său Luis Alonso Schökel, S.J., și el spaniol și profesor la Institutul Biblic Pontifical – la traducerea Noului Testament, din originalul grecesc în castiliană, pentru noul Lecționar Roman cerut de reformele liturgice ce au urmat Conciliului Vatican II (1962-1965).

Deși nu era un specialist biblist prin formare, Mateos, un expert al limbii grecești și un ales prozator și poet în castiliană, a fost menit pentru această sarcină. Schimbarea în munca sa de o viață a rodit la final mult lăudatul Lecționar spaniol, în uz încă nu doar în Spania ci și în America Latină, într-o redactare ușor adaptată spaniolei de acolo. Binecunoscutul lingvist Eugene A. Nida[34], președintele Societății Biblice Americane, datorită frumuseții literare și a rigorii

---

[33] A se vedea propriile remarci ale lui Mateos la interviul lui Campbell, *From Breviary to Liturgy of the Hours,* pp. 249-251.

[34] A se vedea E.A. Nida și Ch.R. Taber, *The Theory and Practice of Translation* (Helps for Translators 8, Leiden, E. J. Brill, 1982).

lingvistice, a numit *Nueva Biblia Española* rezultată, cea mai bună traducere din vreo limbă europeană.

Din păcate, pentru studiile liturgice, asumarea acestei întreprinderi dificile şi de lungă durată, atât de importante pentru bisericile hispanofone, l-a determinat în final pe Mateos să-şi abandoneze studiile de liturgică orientală. Având în vedere numărul infim de practicanți însemnați în domeniu – în comparație cu miile de cărturari biblişti – această mişcare a fost o pierdere deosebită.

Dar pentru Mateos, aceasta a fost mai mult decât o simplă schimbare a orientării academice. Cred că volumul *Cristiano en fiesta*[35] şi celelalte lucrări ale lui Mateos pe aceeaşi temă[36] ne descoperă motivul. În acest volum s-a străduit să ofere o imagine revizionistă asupra naturii celebrării creştine. După cum spune în *Introducere*: „această carte a fost scrisă ca răspuns la o întrebare: Care este valoarea şi sensul celebrării creştine?" Dar, de fapt, doar ultimul din cele cinci capitole ale volumului priveşte direct celebrarea creştină. Căci, în *Introducere*, Mateos continuă, afirmând că:

> după un număr de ani petrecuți în studiul diferitelor tradiții liturgice ale Bisericii, am început să doresc să sondez mai adânc rădăcinile sale evanghelice. Dar aici m-a aşteptat o surpriză: în Evanghelie, termenii „liturghie", „cult", „jertfă", „preoție" nu sunt folosiți niciodată cu referire la creştini [...] Aceste omisiuni m-au obligat să caut în însuşi caracterul celebrării şi să-i descopăr locul în cadrul mesajului lui Hristos...

Studiile sale nou-testamentare l-au determinat pe Juan să vadă că

> celebrarea creştină este expresia vieții creştine şi un stimul pentru trăirea acesteia [...] Această concluzie m-a condus la planul final al acestei cărți: trebuie, în primul rând, să descriu liniile fundamentale ale vieții creştine, din care va trebui să deduc caracteristicile celebrării.

Aceasta face în primele patru capitole ale volumului, capitole ce alcătuiesc – începând cu mişcătorul său eseu „Mesajul lui Iisus"[37] (din 1977) – cele mai bune rezumate ale creştinismului pe care le-am citit. Impactul acestor lecturi asupra mea şi asupra studenților mei

---

[35] A se vedea *bibliografia*, nr. 70, 74, 79, 102.

[36] *Ibid.*, nr. 95, 117, 124, 130, 131, 138, 148, 149, 159, 161, 176.

[37] Întâi publicat în 1974 în spaniolă (*bibliografie*, nr. 95), ca *Introducere* la versiunea spaniolă a Noului Testament (*ibid.*, 75), iar ulterior în engleză.

din 1970, de la Universitatea Notre-Dame, de la seminarul privind Liturghia în Noul Testament şi în Biserica primară, cărora le-am citit aceste studii, este încă proaspăt în mintea mea, chiar după atâția ani. O studentă de atunci, Barbara Schmich Searle, a scris aceste reflecții:

> Tocmai am terminat de citit „Mesajul lui Iisus", un articol al lui Juan Mateos [...] Dacă a vedea dincolo de evidențe este un semn al geniului, atunci merită titlul acesta, căci a dat dovadă de o astfel de viziune. Articolul său prezintă esența vieții în Hristos, miezul Bunei-Vestiri. Nu ni se permite luxul unei confuzii; este prea evident ceea ce ne cere Evanghelia pentru dobândirea făgăduinței: „Crucea lui Iisus este condamnarea radicală a unei lumi nedrepte (*Gal.* 6, 14). Nu se poate scăpa de Cruce, trebuie sau să stai alături de Cel răstignit pe ea sau să fii alături de răstignitori, nu există cale de mijloc. Toate cele prețuite de Dumnezeu sunt urâte şi ucise de lume. Ceea ce lumea cinsteşte, Dumnezeu leapădă. Prin Iisus, Dumnezeu dăruieşte lumii egalitate, solidaritate şi ajutor reciproc, libertate, iubire şi fericire alături de Dumnezeu, El fiind Împărat şi Părinte. Dar asuprirea, violența, nedreptatea, puterea religioasă şi civilă, clasa conducătoare şi oamenii care-şi caută sprijin în aceste instituții, urăsc viața şi aduc moarte."
>
> [...] invitația lui [Iisus] cheamă la schimbare personală, dar schimbarea nu poate fi trăită individualist. Ea conduce la comuniune, deoarece numai acolo noile valori propuse de Iisus pot deveni realitate. „[...] motivul venirii lui Mesia nu este de a-i duce pe câțiva oameni la perfecțiune individuală, ci este intervenția lui Dumnezeu în schimbarea cursului istoriei".
>
> [...] În întreaga sa prezentare, Mateos are doar un singur paragraf care face referire la Liturghie. Îl pregăteşte spunând că, pe lângă lucrarea Duhului în fiecare, o astfel de comunitate trebuie să trăiască prezența Domnului Iisus [...] „Doar această trăire în rugăciune obştească şi Euharistie ține laolaltă comunitatea şi rezolvă tensiunile şi dificultățile care pot apărea (*Flm.* 4, 4-7). De asemenea, îi ajută pe cei slabi (*Mt.* 18, 12; *Gal.* 6, 1). Instinctele iubirii care pot apărea şi duhurile rivalității şi ale petrecerii nu au alt antidot decât Duhul lui Dumnezeu (*Gal.* 5, 16); iar misiunea Duhului este amintirea şi interpretarea mesajului lui Iisus (*In.* 14, 26; 16, 13-15). Rugăciunea obştească exprimă, de asemenea, bucuria credinței care este redată în mulțumirea adusă lui Dumnezeu prin Iisus Hristos (*Ef.* 5, 18-20; *Col.* 3, 16) şi într-o prietenie ce îşi găseşte expresia firească în Euharistie (*FA* 2, 42)".

Aceasta este întreaga propoziție a lui Mateos privind Liturghia, doar ceva mai mult decât o situație în cadrul vieții obştești şi o afirmare a prezenței dominante a lui Iisus în cadrul acestei vieți. Dar opiniile sale, în ciuda simplității lor (sau poate datorită lor), sunt profunde. El dă glas ideilor care s-au format în mintea mea prin studiul Liturghiei creştine primare – că Liturghia scoasă din contextul ei mai larg nu prea are sens. Izolată de restul vieții creştine, poartă o sarcină mult prea grea pentru a putea fi dusă. Liturghia singură nu îl poate mântui sau sfinți [pe om], nu poate fi singura expresie a vieții duhovniceşti a unui om. A considera aceasta înseamnă a comite păcatul metonimiei: acela de a confunda o parte cu întregul.

Impactul lucrărilor lui Mateos asupra studenților mei americani din acei ani a rămas atât de viu în memoria lor încât nu am fost surprins să aud cum un alt student din acea vreme – devenind Preşedintele Academiei Liturgice Nord Americane, Rev. Thomas Schattauer, profesor de liturgică şi decan al capelei Seminarului Luteran Warburg din Dubuque, Iowa – în discursul său prezidențial la convenția anuală a academiei din Louisville, Kentucky, din 7 ianuarie 2005, s-a referit la lucrarea *Dincolo de creştinismul convențional* al lui Mateos:

> Pentru Mateos, practicile cultului creştin nu trebuie înțelese ca fiind convenții istorice sau instituționale, ci în directă legătură cu împărtăşirea vieții lui Dumnezeu în Hristos. În ciuda erudiției sale istorico-liturgice, ținta lui Mateos a fost nu doar păstrarea unei moşteniri liturgice, ci construirea unei alternative la creştinismul convențional, printr-o celebrare liturgică complet înnoită în relația sa cu scopurile lui Dumnezeu în Hristos, mărturisite în Scripturi. Mateos a imaginat *etwas anderes* [altceva], o practică alternativă de închinare, opusă celei convenționale, nu Tradiției, şi s-a întors spre scopul rânduit de Dumnezeu pentru lume.

De la „Le Retour de l'Orient" la „etwas anderes"

Astfel, prin studiul şi reflecția asupra Noului Testament, Mateos a ajuns la *altceva*, ceva diferit, deschiderea inițială spre aceasta datorându-se, după cum mi-a spus, întâlnirii sale cu Răsăritul creştin, o altă formă de creştinism ortodox-catolic, care i-a descoperit relativitatea multor aspecte considerate absolute în tradiția latină catolică

dinainte de Conciliul Vatican II. Cum s-a întâmplat cu majoritatea ideilor sale, Juan a expus aceasta în scris nu doar o dată[38], dar aceste articole, publicate în afara Europei, au atras prea puțin atenția. Este regretabil acest fapt mai ales privind cel de al doilea scurt articol, „Le Retour de l'Orient", publicat într-o revistă obscură din Congo, în 1963.

Astfel, remarca prietenului și colaboratorului lui Juan, Jesús Pelaez del Rosal, din mișcătoarea sa scriere „Muere Juan Mateos – Semblanza de un maestro y de un creyente", că studiul Liturghiei orientale a fost un domeniu abandonat de Juan atunci „când i-a verificat puțina utilitate", trebuie probabil nuanțată. Fără să încerc să fac o *apologia pro domo mea* – nici nu simt nevoia și nici stilul meu nu este lipsit de siguranță – este suficient să spun că „în casa Tatălui Meu multe locașuri sunt" (*In* 14, 2) și, în timp ce liturgica orientală poate ocupa ultimul dintre ele, nimeni altcineva, ci doar Dumnezeu este răspunsul la toate. Liturgica orientală cu siguranță nu vindecă toate rănile acestei lumi nedrepte, sfâșiate de războaie, asuprită de sărăcie și înfometată. Dar nici filologia sau exegeza Noului Testament.

Așa că aș ezita să scriu cât de „înfricoșător de utilă" este o întreprindere privind expresia culturală supremă a tradițiilor creștine vechi prin care nenumărate milioane de oameni, generație după generație, și-au exprimat relația lor cu Dumnezeu și unii cu alții. Cum scriam cândva unuia dintre studenții mei de la PIO, descurajat de lipsa de utilitate pentru el a unei călătorii misionare în orientul mijlociu, pentru studiul Liturghiei orientale: „Nu-mi pot imagina o slujire mai potrivită – și deosebit de recompensată – decât studiul moștenirii unui popor – iar în Răsărit această moștenire este păstrată și transmisă prin Liturghie – pentru descoperirea comorilor sale, spre binele aceluiași popor, și a tuturor popoarelor, spre slava fără de sfârșit a veșnicului nume al lui Dumnezeu"[39].

Oricum ar fi, cineva ar putea descrie *altceva*-ul spre care s-a orientat Juan în această perioadă a vieții sale ca un mic model personal, comunitar, al vieții și Liturghiei creștine, eliberate de o „religie"

[38] A se vedea *bibliografia*, nr. 5, 21.

[39] TAFT, *Beyond East and West*, p. 304. Pentru puncte de vedere mai aprofundate privind motivul pentru care Liturghia merită să fie studiată, a se vedea *ibid.*, cap. 1, 8, 9, 12, 13, 15.

în sensul unui stadiu rudimentar, imatur al relației omenirii cu un Dumnezeu văzut ca judecător, iar nu ca Părinte și Frate, nu ca un Dumnezeu al iubirii. „Numeroase grupuri sunt [...] încă în «stadiul religios», spre exemplu, simt nevoia unei Liturghii spectaculoase [...]". Ținându-se departe de o astfel de Liturghie „demonstrativă", Mateos a optat pentru un stil de slujire considerat de el ca fiind în concordanță cu stilul de viață actual.

> În zilele noastre, multe grupuri preferă să se întoarcă la simplitatea primară, să se apropie de Evanghelie; este destul să ai un loc primitor, uman și agreabil, plin de Duhul lui Dumnezeu și de bucuria omului nou. [...] Dacă în vechime celebrările papale au fost inspirate de ritualurile imperiale aparținând vieții civile, și astăzi creștinii au dreptul să profite prin contextul cultural care contribuie la celebrarea lor. Până la urmă, fiecare epocă își are propriile convenții și mijloace de exprimare, cuvintele sale cheie și gesturile sale simbolice.

Toate acestea sunt în acord cu stilul experimental, bazat pe grupuri mici, al Liturghiei romano-catolice de după Vatican II, care era primit cu entuziasm în anii '60, mai ales în Statele Unite, când Mateos a predat pentru prima dată acolo cursuri de vară. Era de așteptat ca farmecul personal al acestui om remarcabil, extraordinara sa cunoaștere a tradiției și talentul său didactic să ducă la dobândirea instantanee a unei popularități: ca fiind o voce profetică pentru înnoirea liturgică. Nu exagerăm spunând că Mateos a cucerit America. Tinerii studenți teologi americani și membrii comunităților monastice erau deja familiarizați, prin lecturile lor, cu izbitoarea erudiție și autoritate a cărturarilor catolici europeni ai acelei vremi. Câțiva dintre ei, ca Josef Andreas Jungmann, S.J., și Louis Bouyer, țunuseră deja cursuri de vară de liturgică în locuri ca Universitatea Notre-Dame.

Dar majoritatea preoților-academicieni catolici din Europa acelei vremi, deși intelectuali străluciți, erau rezervați în plan personal, formali, chiar rigizi, din cauza standardelor liberale privind familiaritatea instantanee dintr-o Americă în care oamenii își numesc până și președinții „Jimmy", „Bill" și „Jack". Astfel că tinerii studenți americani, cu cultura lor tipic californiană, cu siguranță *nu* erau obișnuiți ca un renumit profesor european iezuit – ca Mateos – să se

adapteze perfect, chiar din prima zi, la lipsa de formalitate a școlii de vară din universitatea americană.

Pentru oricine cunoaște formalismul sufocant și rigiditatea din numeroase comunități iezuite europene din acea perioadă, mai ales din Roma – iar comunitatea Institutului Pontifical Oriental în anii imediat următori Conciliului Vatican II a fost o paradigmă a genului –, Juan Mateos era ceva nou. Era o persoană care știa cu adevărat să slujească! S-a alăturat întrunirilor studenților, a cântat și la chitară la festivalurile lor de muzică, a intrat în conversații profunde cu ei privind problemele Bisericii și ale lumii, într-adevăr, ale unei Biserici noi și ale unei lumi noi, în curs de formare. Și a slujit alături de ei o Liturghie cu care ei să poată rezona. Erau vremuri cutremurătoare, iar eu am avut privilegiul să trăiesc personal participarea lui Mateos. Dar acestea erau celebrări destul de diferite de vechile Liturghii răsăritene – în care Mateos era autoritatea –, incluzând și ritul bizantin în care fusese hirotonit pentru misiunea românească, o Liturghie pe care, din acea vreme, a încetat treptat să o mai slujească.

Toate acestea au reprezentat o schimbare radicală pe care autorul acestui studiu – considerat de Mateos unul dintre succesorii săi în liturgică orientală la PIO, și căruia i-a încredințat continuarea studiului său istoric al evoluției Dumnezeieștii Liturghii bizantine[40] – le poate privi atât atunci cât și acum cu consternare. Fără a dori să judec în vreun fel opțiunile vieții cuiva – mai ales ale acestui om remarcabil care pentru cei ce l-au cunoscut a fost un gigant – întotdeauna m-a stupefiat faptul că Mateos, cu cunoștințele sale de istorie și privind relativitatea lucrurilor, nu a părut vreodată să intuiască faptul că noile sale viziuni, post-Vatican II, privind Liturghia ar putea să împărtășească relativitatea acelei perioade a istoriei liturgice, un fapt adevărat cu privire la toate epocile și ideile lor. Cu ajutorul Răsăritului, a reușit să se elibereze de rigiditatea conservatoare a versiunii spaniole iezuite a romano-catolicismului dinainte de Conciliul II Vatican în care a fost îndoctrinat pe durata noviciatului său. Îmi aduc aminte, de parcă ar fi fost doar ieri, cum mi-a explicat ce datorăm cunoștințelor noastre despre răsăritul creștin,

[40] A se vedea J. MATEOS, *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine. Étude historique* (OCA 191, Roma, 1971), p. 173.

cum ne-a oferit experiențe vii care sunt o alternativă viabilă, vie, și deplin ortodoxă-catolică pentru catolicismul latin sclerozat premergător Conciliului Vatican II, dându-ne posibilitatea de a inspira aerul proaspăt al acestui conciliu fără confuzia și crizele suferite de mulți dintre cei ce nu au putut să facă față și să accepte schimbarea. Dar se pare că Juan a navigat peste aceste „bancuri de nisip" doar pentru a rămâne cantonat în anii '60.

Oricum, orientarea lui Mateos spre studiile biblice nu a fost o schimbare bruscă, căci din 1970 până în 1978 a continuat să publice lucrări de liturgică răsăriteană în paralel cu cele biblice. Un articol despre teologia botezului[41] din 1974 și o recenzie a unui volum despre botez[42] din 1978 au fost ultimele sale scrieri dedicate liturgicii, iar ultimele teze doctorale redactate sub conducerea sa, sau inspirate de el, au fost toate pe tema inițierii creștine[43].

Îi voi lăsa pe alții să judece valoarea celui de al doilea grup de scrieri ale lui Mateos, lucrările sale extensive privind Sfânta Scriptură, un domeniu nu doar vast, ci dincolo de experiența academică a autorului acestui studiu, și în afara perimetrului creștinismului oriental acoperit de Institutul Pontifical Oriental și revista sa academică OCP. Ajunge să spunem aici că, indiferent cum ar vedea specialiștii bibliști lucrarea lui Mateos în acest domeniu, niciunul dintre cei care l-au cunoscut nu ar putea să se îndoiască de originalitatea lor provocatoare. Nici nu ar fi surprinși de faptul că aceste studii i-au adus o oarecare suferință din cauza dezaprobării ierarhice din Spania sa natală unde au apărut aproape toate aceste lucrări. Într-o scrisoare din Granada, din 20 mai 1990, îmi scrie: „Discuțiile mele cu episcopii sunt în expectativă. Am răspuns la o a doua serie de întrebări, dar ei încă nu au reacționat". În aceeași scrisoare anunță că în septembrie se mută de la Granada la Cordoba, pentru a se alătura unei echipe academice de pregătire a unui *Dicționar Grec-Spaniol al Noului Testament*, „o întreprindere de durată", cum o numea el. O simplă privire la articolele din acest dicționar, enumerate în bibliografia următoare, dovedesc că această „întreprindere" a fost de asemenea un succes.

---

[41] A se vedea *bibliografia*, nr. 77.

[42] *Ibid.*, nr. 97.

[43] A se vedea dizertațiile lui Mouhanna și Winkler (*supra*, nota 7).

Deşi Mateos s-a retras şi nu a mai predat permanent la PIO, întorcându-se în Spania în 1982, a continuat să vină la Roma, pentru un curs ocazional, aproape în fiecare an, până în 1991. Prietenii săi de la PIO, între care mă număr şi eu, au menținut ocazional legătura cu el prin scrisori sau telefonic, dar a fost aproape întotdeauna inițiativa noastră, nu a lui. Căci devenise evident că Juan lăsase lumea noastră în urmă. Dar poate nu cu totul. Doi ani înainte de moartea sa, am fost surprins de cererea sa de a-i trimite copii ale dumnezeieştilor slujbe caldeene în siriacă şi a Dumnezeieştii Liturghii bizantine a Sfântului Ioan Gură de Aur în slavonă.

Omul

Cercetarea sa l-a dus pe Mateos în orientul mijlociu între anii 1956 şi 1958, când a intrat şi în viața mea, după cum am istorisit în alte ocazii[44].

> Ceea ce m-a orientat în final spre studiile liturgice a fost o întâlnire din vara anului 1957 [...] la seminarul maronit din Ghazir, un sat de munte cu vedere spre frumosul, Jounieh Bay – pe atunci încă nedistrus – la nord de Beirut. Acolo l-am întâlnit prima dată pe Juan Mateos, S.J. Este un privilegiu aparte să ai profesori mari. Juan Mateos a fost unul dintre marii profesori de liturgică ai timpurilor noastre. În acea perioadă era încă un doctorand care îşi făcea documentarea pentru teza sa de pionierat privind Slujba de noapte şi Utrenia tradiției caldeene. El a formulat ceea ce eu am început să percep din propria mea experiență: că Liturghia este sufletul răsăritului creştin. Mateos afirma că: Pentru cineva interesat cu atâta pasiune de răsăritul creştin, cum eram eu, ce altă portiță mai bună s-ar putea deschide în această lume?

În acea toamnă Mateos a venit la Colegiul din Bagdad, unde eu am predat între anii 1956-1959, iar purtarea nobilă a acestui veritabil *grande*, un bărbat foarte înalt şi chipeş, cu o barbă lungă şi neagră şi mâini lungi şi subțiri, ca ale unui artist sau muzician, m-au copleşit. Deja înarmat cu toate cele ce aveau de a face cu creştinismul răsăritean, participam şi cântam răspunsurile la Dumnezeiasca Liturghie

---

[44] R.F. Taft, „Response to the Berakah Award: Anamnesis", *Worship* 59 (1985) 304-325, aici 309-310; retipărit ca şi cap. 15 în ID., *Beyond East and West*, pp. 286-287, pentru pasajele citate aici.

bizantină în fiecare dimineață. Când Mateos a plecat în nord pentru a cerceta satele creştine vorbitoare de siriacă şi mânăstirile din vecinătatea oraşului Mosul, am luat trenul de-a lungul Tigrului pentru a-l întâlni în timpul vacanței de Crăciun şi am mers la slujbele de Crăciun la vechea Biserică Tahira (a celei Preacurate, adică a Fecioarei Maria) a caldeenilor, pe malul drept al râului Tigru, în Mosul. Mateos, impozant şi veşnic îmbrăcat în rasa sa bizantină, s-a purtat de parcă ar fi fost născut aici. După Crăciun,

am mers în sate şi mânăstiri pentru a vedea manuscrisele pe care le studia, unele manuscrise ale ritului din Tikrit, o tradiție mesopotamiană iacobită încă necunoscută, pe care a descoperit-o prin cercetările sale. Aici era în primul rând munca unui istoric; era ca şi cum ai privi un olar lucrând la roata sa şi, pentru prima dată, am privit deprinderile academice ca fiind creative. Lumea istoricului nu este la îndemâna oricui. Cineva trebuie să o aducă la viață din cețurile amorfe ale trecutului.

Sfatul lui Mateos, atunci când l-am întrebat ce trebuie să fac pentru a mă pregăti pentru studii ulterioare de liturgică, a fost acela de a învăța limbi străine, apoi mai multe limbi străine şi, în sfârşit, şi mai multe limbi străine. Niciodată nu am primit un sfat mai bun. A te baza pe traduceri înseamnă propria condamnare la a vedea realitatea la mâna a doua, refractată prin prisma altei minți.

Când am venit la Roma, în 1965 – unde am rămas de atunci, deşi nu ştiam aceasta în acea vreme –, trăind la „Russicum" sau Colegiul Pontifical Rusesc, şi studiind Liturgica orientală în vecini, la Institutul Pontifical Oriental, atât Juan cât şi eu am concluzionat de la bun început că-mi va fi mentor. În vremea aceea exista un mic grup de tineri studenți iezuiți americani, majoritatea din New England şi membri (sau foşti membri, cum era eu) ai misiunii din Irak. Juan, vorbitor desăvârşit al limbii engleze, era centrul acestui grup ce se întâlnea în camera sa, după cină, pentru o băutură, o țigară sau pentru discuții nesfârşite, aproape în fiecare seară.

Chiar în mai marea comunitate iezuită de la PIO, al cărei membru junior eram, Juan era un personaj central, salutându-şi apropiații cu faimosul său „Guào!", salut creat de el, întotdeauna însoțit de zâmbetul şi privirea sa. Când l-am întrebat odată ce înseamnă „Guào!", imaginându-l ca pe o clonă a lui „Ciào!", el a răspuns, „De ce? înseamnă doar Guào!" Iar cântecele sale, şi cele la chitară – nu

sunetul monoton al corzilor ce se aude azi, ci adevărata ghitară clasică spaniolă –, erau centrul sărbătorilor comunității.

Pentru noi, studenții, Juan a fost un personaj stimat și îndrăgit, profesorul favorit, nu doar sub aspect didactic, ci și ca om. Cercurile studențești săptămânale organizate de el, la care toți participanții erau bineveniți, reprezentau un eveniment așteptat al vieții de student. Adesea există un moment în viața tinerilor când un personaj important întâlnit, întâmplător sau nu, într-un moment critic, la începutul carierei lor, poate avea un efect determinant pentru toate cele ce vor urma. Aceasta este adevărat și privitor la rolul lui Juan Mateos în viața mea și în a nenumărați alții, după cum se poate vedea în mărturia unei foste studente de la PIO, profesor emerit dr. Gabriele Winkler, titulara retrasă a Catedrei de liturgică a Facultății de Teologie Catolică de la Universitatea din Tübingen, Germania, prima femeie din istoria Germaniei care a ocupat un astfel de scaun la o Facultatea Catolică de Teologie de acolo, care scrie:

Despre moartea lui Juan Mateos

Juan Mateos a fost unul dintre acei cărturari și profesori care au influențat pentru totdeauna nu doar cariera, ci și viața personală a studenților săi. În cazul meu, datorită sugestiilor sale, m-am orientat spre studiul limbii armene pentru a-mi putea continua teza sugerată de Mateos.

După părerea mea, Institutul Pontifical Oriental își datorează, în mare parte, reputația sa internațională abilității și viziunii lui Mateos, care a adunat în jurul său un însemnat grup de studenți de pe mai multe continente, a organizat congrese internaționale care au atras universitari recunoscuți pe plan mondial, și a avut un impact pe termen lung. De neuitat pentru mine este primul Simpozion Siriac la PIO, în 1971, la a cărui organizare Mateos a contribuit. A avut un efect decisiv asupra viitorului meu profesional, ducând la transferul meu la Oxford, în 1974, pentru continuarea studiilor mele de filologie orientală – limbile răsăritului creștin – cu Sebastian Brock și Charles Dowsett, și pentru a-mi redacta teza de doctorat, inspirată de Mateos, asupra riturilor armene ale inițierii creștine, comparate cu izvoarele siriace și grecești.

Geniul abilităților didactice ale lui Mateos ne-a determinat pe mulți dintre noi să așteptăm cu nerăbdare evenimentul săptămânal reprezentat de cursurile sale deosebit de stimulante. De atunci, niciodată nu am mai avut parte de cursuri și seminarii atât de bogate. Pe baza unor notițe, scrise de mână pe mici bilețele, broda o imagine explozivă

plină de detalii fascinante, dar menținând subiectul principal în centrul scenei. Claritatea gândirii sale, talentul său în a demonstra cum puține izvoare pot descoperi într-un mod concentrat relația mai largă dintre procesele evolutive, sunt parte integrantă a fundamentelor stilului de predare al lui Mateos.

De asemenea, m-a impresionat darul său de a permite formarea de prietenii între el şi studenții săi şi, mai presus de toate, abilitatea sa de a întreprinde o judecată personală a propriei vieți, care l-a dus la decizii dureroase şi la o modificare dificilă a cursului vieții sale academice, transformându-le în ceva deosebit de profitabil pentru studenți. Seminariile sale privind importanța lui C. J. Jung în cercetarea ritualului, m-au marcat profund – fără a mai menționa faptul că Mateos trata femeile social şi profesional fără vreo prejudecată sau misoginism, şi promova avansarea lor, un lucru rar cu treizeci de ani în urmă.

Odată cu moartea lui Mateos, eu – sau poate noi – am pierdut un prieten remarcabil, un model de măreție umană şi de precizie în gândire. Profesorii de un asemenea geniu şi înaltă noblețe, cum a fost Juan Mateos, sunt deosebit de rari. Faptul că l-am întâlnit pe Juan şi l-am avut ca prieten şi mentor în primii mei ani de studenție, îl consider unul dintre marile succese ale vieții mele. Importanța lui Juan Mateos pentru studiul liturgicii şi pentru Institutul Pontifical Oriental, le-am descris deja pe larg în realizările acestui Institut în aria noastră academică[45].

Fie ca aceste gânduri să alcătuiască o mărturie mai personală despre Juan Mateos ca om şi ca prieten.

Moartea lui Juan nu ne-a luat prin surprindere. Îmbătrânise considerabil în ultimii săi ani şi suferea de cancer. Dar, chiar şi atunci când este aşteptată, moartea unui asemenea om remarcabil provoacă un moment de reflecție; căci Juan Mateos nu a fost doar un profesor, mentor, model şi prieten a numeroase generații de studenți de la PIO; a fost mai mare decât viața, un om mare şi un profesor mare, un ideal de viață – atât personal cât şi academic – întâi ca om, apoi ca om de ştiință, de cultură, ca om al lumii. Şi, într-adevăr, un om al Bisericii lui Hristos, al Bisericii Noului Legământ, al adevăratei Biserici a Poporului lui Dumnezeu.

La moartea acestui mare om au sosit nenumărate mesaje din toate colțurile lumii, din Spania şi Europa occidentală, din SUA, America

[45] WINKLER, „The Achievements of the Pontifical Oriental Institute," despre Mateos, a se vedea mai ales pp. 120-123.

Latină și Etiopia... Așa cum unul dintre colaboratorii apropiați ai lui Juan din „perioada biblică", ani în care Juan și-a dovedit capacitatea sa aparte de a lucra alături de alții, Dom Jesús Peláez del Rosal, titularul Catedrei de Limba greacă a Noului Testament din Cordoba, mărturisește în „Portretul unui maestru și credincios", în timpul Liturghiei celebrate pentru Juan în orașul unde și-a petrecut ultimii anii productivi:

> Juan Mateos a fost unul dintre puținii profesori de modă veche care în mare măsură a reușit să reunească cunoștințele teoretice [...] cu un stil de viață deplin concordant cu principiile evanghelice [...] Nu doar un profesor. Toți cei ce l-au cunoscut personal au avut fericita experiență de a întâlni înaintea lor un credincios modern care propunea prin lucrarea sa și prin viața sa comunitară credința creștină rațională, științifică și modernă, o sarcină atât de necesară pentru biserica actuală, pe care Juan Mateos o socotea arhaică prin limbajul, riturile și cultul său, nejustificat de clericalizată de ierarhia sa și teribil de îndepărtată de trăirea practică a principiilor postulate de evanghelia lui Iisus din Nazaret, considerat, în una dintre cele mai strălucite lucrări ale sale – Fiul Omului –, model al deplinătății umane.

Ceea ce îl descrie cel mai bine pe Juan însuși ca „un model al deplinătății umane", pe cât le este dat oamenilor să reușească. Și astfel putem spune alături de celălalt colaborator important al său de-a lungul anilor, Dom Fernando Comacho Acosta, „Mulțumim, Juan. Ai dezlegat aripile noastre în zborul libertății. Mulțumim că ne-ai ajutat să trăim pe pământ experiența Împărăției lui Dumnezeu"[46].

ROBERT F. TAFT, S.J.
Institutul Pontifical Oriental, Roma

[46] Biografia lui JUAN MATEOS, S.J., și bibliografia următoare, alcătuite de R.F. TAFT, S.J., au fost publicate sub titlul „Recovering the Message of Jesus. In Memory of Juan José Mateos Álvarez, S.J., 15 January 1917 – 23 September 2003", *OCP* 71 (2005), 265-297. Traducerea și adaptarea au fost făcute cu acordul Arhim. Prof. Dr. Robert F. Taft, S.J. (n.tr.).

JUAN MATEOS, S.J. – BIBLIOGRAFIE

Pregătită de Robert F. Taft, S.J.

1956

1. *Paráclisis. Oficio en honor de la Santíssima Madre de Dios,* traducido del original griego por los PP. J. Mateos y Emmanuel M. Sotomayor, S.J. de rito bizantino (Granada: Centro Oriental de la Facultad de Teología del Sagrado Corazan, 1956).
2. „À la recherche de l'auteur du canon de l'Euchélaion", *OCP* 22 (1956) 361-383.

1957

3. *împreună cu* Néophyte Edelby, „Autour d'un projet de restauration de la Liturgie Byzantine", *POC* 7 (1957) 250-260.

1959

4. *Lelya-Sapra. Essai d'interprétation des matines chaldéennes* (OCA 156, Roma, PIO 1959) pp. xx + 510.
5. „La diversité de rites dans l'Église", *POC* 9 (1959) 1-7.

Abrevieri:

BL = Biblia y lenguaje
DGENT = *Diccionario Griego–Español del Nuevo Testamento*
EMISJ = Estudios y monografías. Institución San Jerónimo para la investigación Bíblica
ENT = Estudios del Nuevo Testamento
EOC = En los orígines del cristianismo
ETNT = En torno al Nuevo Testamento
FN = *Filología neotestamentaria*
LNT = Lectura del Nuevo Testamento. Estudios críticos y exegéticos.
LS = Los Libros Sagrados
OB = Orizzonti biblici
OCA = Orientalia Christiana Analecta, PIO
OCP = *Orientalia Christiana Periodica,* PIO
OS = *L'Orient syrien*
PIO = Pontificio Istituto Orientale, Rome
POC = *Proche–Orient chrétien*
RCA = *Revue du clergé africain*
ST = Studi e testi

6. „L'action du Saint-Esprit dans la Liturgie dite de Saint Jean Chrysostome", *POC* 9 (1959) 193-208.
7. „Un office de minuit chez les Chaldéenes?" *OCP* 25 (1959) 101-113.
8. „Les «semaines de mystères» du Carême chaldéen", *OS* 4 (1959) 449-58.

1960

9. „Les matines chaldéennes, maronites et syriennes", *OCP* 26 (1960) 51-73.
10. „L'Office paroissial du matin et du soir dans le rite chaldéen", *La Maison-Dieu* 64 (1960) 65-89.
11. Recenzie la: Jean Colson, *La fonction diaconale aux origins de l'Église* (Textes et études théologiques, Bruges: Desclée de Brouwer 1960), *OCP* 26 (1960) 438-439.

1961

12. „Les différentes espèces de vigiles dans le rite chaldéen", *OCP* 27 (1961) 46-63.
13. „Quelques problèmes de l'orthros byzantin", *POC* 11 (1961) 17-35, 201-220.
14. „La vigile cathédrale chez Égérie", *OCP* 27 (1961) 281-312.
15. Recenzie la: Ernst Hammerschmidt, *Aethiopische liturgische Texte der Bodleian Library in Oxford* (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Quellenforschung, Veröffentlichung Nr. 38, Berlin Akademie Verlag 1960), *OCP* 27 (1961) 213.

1962

16. *Le Typicon de la Grande Église (Ms. Sainte-Croix nº 40, Xᵉ siècle). Introduction, texte critique, traduction et notes,* tome I: *Le cycle des douze mois* (*OCA* 165, Roma, PIO, 1962).
17. „Office de minuit et office du matin chez s. Athanase", *OCP* 28 (1962) 173-180.
18. „«Sedre» et prières connexes dans quelques anciennes collections", *OCP* 28 (1962) 239-287.

1963

19. *Le Typicon de la Grande Église (Ms. Sainte-Croix nº 40, Xᵉ siècle). Introduction, texte critique, traduction et notes,* tome II: *Le cycle des fêtes mobiles* (*OCA* 166, Roma, PIO, 1963).
20. „L'office divin chez les Chaldéens", în Mgr. Cassien, Dom B. Botte (ed.), *La prière des heures* (Lex orandi 35, Paris, Éditions du Cerf, 1963) 253-281.
21. „Le retour de l'Orient", *Antennes. Chroniques culturelles congolaises* 12/2 (iunie 1963) 601-612.

22. „L'office monastique à la fin du IV[e] siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce", *Oriens Christianus* 47 (1963) 53-88.
23. Recenzie la: Arthur Vööbus, *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism* (Papers of the Esthonian Theological Society in Exile 11, Stockholm: Esthonian Theological Society in Exile 1960), *OCP* 29 (1963) 484-485.

1964

24. (traducere în spaniolă), *La Divina Liturgia di Nuestro Padre San Juan Crisostomo* (Roma, PIO, 1964).
25. „L'office du soir: ancienne structure et realisations concrètes" *RCA* 19 (1964) 3-25.
26. „Un Horologion inédit de Saint-Sabas. Le Codex sinaïtique grec 863 (IX[e] siècle)", în *Mélanges Eugène Tisserant* III: *Orient chrétien*, deuxième partie (ST 233, Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1964) 47-76.
27. „Deux problèmes de traduction dans la liturgie byzantine de Saint Jean Chrysostome", *OCP* 30 (1964) 248-255.
28. „La psalmodie variable dans l'office byzantin", în Societas Academica Dacoromana, *Acta philosophica et theologica* 2 (Roma, 1964) 325-339.
29. „L'office dominical de la Résurrection", *RCA* 19 (1964) 263-288.
30. Recenzie la: Enrica Follieri, *Initia hymnorum Ecclesiae Graecae*, vol. 2 (ST 212, Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1961), *OCP* 30 (1964) 279.

1965

31. „Une collection syrienne de «prières entre les marmyata»", *OCP* 31 (1965) 53-75, 305-335.
32. „La psalmodie dans le rite byzantin", *POC* 15 (1965) 107-126.
33. „Quelques aspects théologiques de l'office du matin", *RCA* 20 (1965) 335-349.
34. „La historia del oficio divino y su reforma actual", *Phase* 6 (1965) 5-27.
35. „Évolution historique de la Liturgie de saint Jean Chrysostome. Première partie. De la bénédiction initiale au trisagion", *POC* 15 (1965) 333-351.
36. „The Evolution of the Byzantine Liturgy", în *John XXIII Lectures* I (New York: John XIII Center for Eastern Christian Studies 1965) 76-112.
37. *Evening Worship* (New York, John XIII Center for Eastern Christian Studies, f.a.).

1966

38. *Salmos y cánticos del breviario.* Texto oficial litúrgico. Traducción de Juan Mateos y Luis Alonso Schökel, con la colaboración de José María Valverde. Comentarios de Luis Alonso Schökel (LS, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1966).

39. „Évolution historique de la Liturgie de saint Jean Chrysostome. Première partie. De la bénédiction initiale au trisagion, §3. Les trois antiphones *(suite) (1)*", *POC* 16 (1966) 3-18.
40. „Évolution historique de la liturgie de S. Jean Chrysostome. Première partie. De la bénédiction initiale au trisagion, §3 *(suite)*. Les antiphones variables. L'Entrée", *POC* 16 (1966) 133-161.
41. „L'invitatoire du nocturne chez les Syriens et les Maronites", *OS* 11 (1966) 353-366.
42. „Prières initiales fixes des offices syrien, maronite et byzantin", *OS* 11 (1966) 489-498.
43. Recenzie la: I. M. Fountouli, *Ἡ εἰκοσιτετραώρος ἀκοιμήτος δοξολογία* (Atena, 1963), *OCP* 32 (1966) 287.
44. Recenzie la: Hans-Joachim Schulz, *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt* (Sophia Bd. 5, Freiburg im B, Lambertus Verlag, 1964), *OCP* 32 (1966) 288-289.

1967

45. *Jeremías.* Traducción de Luis Alonso Schökel, Juan Mateos y José María Valverde. Introducciones y notas de Luis Alonso Schökel. Revisión exegética de Ernesto Vogt (LS 7, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1967).
46. „Le *Gloria in excelsis* du début des offices maronites", *OS* 12 (1967) 117-121.
47. „The Origins of the Divine Office", *Worship* 41 (1967) 477-485.
48. „Trois recueils anciens de Prooemia syriens", *OCP* 33 (1967) 457-482.
49. „Évolution historique de la liturgie de S. Jean Chrysostome. Deuxième partie. Le chant du trisagion et la session à l'abside", *POC* 17 (1967) 141-176.

1968

50. *Salmos.* Traducción de Luis Alonso Schökel, Juan Mateos y José María Valverde. Introducciones y notas de Luis Alonso Schökel (Madrid, Ediciones Cristiandad, 1968).
51. *Isaías.* Traducción de Luis Alonso Schökel y Juan Mateos. Revisión literaria de José María Valverde. Revisión exegética de Ernesto Vogt. Comentario de Luis Alonso Schökel (LS 6, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1968).
52. *Proverbios y Eclesiástico.* Traducción de Luis Alonso Schökel, revisada por José María Valverde y Juan Mateos. Comentario de Luis Alonso Schökel (LS 11, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1968).
53. *Oración de la tarde,* preparada por Juan Mateos, melodias por Jose Maria Alcacer (Madrid, Selecciones graficas, 1968).
54. „The Morning and Evening Office", *Worship* 42 (1968) 31-47.

55. „Prières syriennes d'absolution du VII^{e}-IX^{e} siècles", *OCP* 34 (1968) 252-280.
56. „Évolution historique de la Liturgie de S. Jean Chrysostome. Deuxième partie §2. Les lectures", *POC* 18 (1968) 305-325.
57. „Les origines de l'office divin", in id., *De Officio matutino et vespertino in ritibus orientalibus (pro manuscripto)* (Roma, Pontificio Ateneo Sant-Anselmo, 1968) 5-16.
58. „Modes d'exécution de la psalmodie dans le rite byzantin", *ibid.* 17-48.
59. „Anciennes descriptions de l'office du soir", *ibid.* 49-59.
60. „Le ramo maronite", *ibid.* 60-69.
61. Recenzie la: Enrica Follieri, *Initia hymnorum Ecclesiae Graecae,* vols. 1-5bis (ST 211-215bis, Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1960-1966), *OCP* 34 (1968) 431-432.

1969

62. *De Liturgia Sancti Ioannis Chrysostomi* (pro manuscripto, Roma, PIO, 1969).
63. „Les strophes de la nuit dans l'invitatoire du nocturne syrien", in *Mémorial Mgr. Gabriel Khouri-Sarkis (1898-1968), fondateur et directeur de «L'Orient syrien», 1956-1967, revue d'études et de recherches sur les Églises de langue syriaque* (Louvain, Imprimerie orientaliste, 1969) 71-81.
64. „Quelques anciens documents sur l'office du soir", OCP 35 (1969) 347-374.
65. Recenzie la: B. Vélat, *Études sur le Me'eraf. Commun de l'Office divin éthiopien.* Introduction, traduction française, commentaire liturgique et musical; și id., *Me 'eraf. Commun de l'Office divin éthiopien pour toute l'année.* Texte éthiopien avec variants (Patrologia orientalis 33-34, Paris, Firmin-Didot, 1966), OCP 35 (1969) 522-526.

1970

66. *Pentateuco* I: *Génesis.* Traducción de Luis Alonso Schökel, Juan Mateos, A. Benito, A. Gil Modrego y J.A. Múgica. Revisión de José María Valverde. Introducción y notas de Luis Alonso Schökel. *Éxodo.* Traducción de Luis Alonso Schökel y Juan Mateos. Revisión de José María Valverde. Introducción y notas de Luis Alonso Schökel (LS 1, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1970).
67. „La synaxe monastique des vêpres byzantines", *OCP* 36 (1970) 248-272.
68. „Évolution historique de la liturgie de S. Jean Chrysostome. Deuxième partie, §3. Les prières litaniques après l'évangile", *POC* 20 (1970) 97-122.

1971

69. *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine. Étude historique* (*OCA* 191, Roma, PIO, 1971).

1972

70. *Cristianos en fiesta* (Madrid, Ediciones Cristiandad, 1972).
71. *Lelya-Sapra. Les offices chaldéenns de la nuit et du matin.* Deuxième édition (*OCA* 156, Roma, PIO, 1972), ed. 2 a nr. 4.
72. *Salmos.* Texto oficial litúrgico, t. 13. Traducción de Juan Mateos y Luis Alonso Schökel. Primera y segunda (p. 5-12) introducción y notas de Luis Alonso Schökel (Madrid, Ediciones Cristiandad, 1972).

1973

73. „Ἡ μίκρας εἴσοδος τῆς Θείας Λειτουργίας", *Γρηγόριος ὁ Παλάμας* *56* (1973) 365-381.

1974

74. *Beyond Conventional Christianity* (Manila, East Asian Pastoral Institute, 1974) trad. nr. 70.
75. *Nuevo Testamento.* Traducción, introducciones y comentarios de Juan Mateos, con la colaboración de Luis Alonso Schökel (Madrid, Ediciones Cristiandad, 1974).
76. *Nueva Biblia Española.* Traducción de los textos originales dirigida por Luis Alonso Schökel y Juan Mateos (Madrid, Ediciones Cristiandad, 1974).
77. „Théologie du baptême dans le formulaire de Sévère d'Antioche", în *Symposium Syriacum 1972* (*OCA* 197, Roma, PIO, 1974) 135-161.
78. *împreună cu* Luis Alonso Schökel, „Hacia una Nueva Biblia Española", *Razón y fe* 290 (1974) 342-352.

1975

79. *Cristianos en fiesta. Más allá del cristianismo convencional,* ed. 2 (Madrid, Ediciones Cristiandad, 1975²).
80. *Nueva Biblia Española.* Traducción de los textos originales dirigida por Luis Alonso Schökel y Juan Mateos (Madrid, Ediciones Cristiandad, 1975).
81. *Nuevo Testamento.* Traducción de los textos originales por Juan Mateos y Luis Alonso Schökel, adoptado a las peculiaridades lingüísticas del pueblo hispano de los Estados Unitos bajo la dirección de V. P. Elizando. Introducciones y comentarios de Juan Mateos (Huntington, Indiana, Our Sunday Visitor, Departamento Pastoral de Publicaciones, 1975).
82. *împreună cu* Luis Alonso Schökel, „Mesa redonda sobre la Nueva Biblia Española", *Razón y fe* 292 (1975) 279-296.

55. „Prières syriennes d'absolution du VII^{e}-IX^{e} siècles", *OCP* 34 (1968) 252-280.
56. „Évolution historique de la Liturgie de S. Jean Chrysostome. Deuxième partie §2. Les lectures", *POC* 18 (1968) 305-325.
57. „Les origines de l'office divin", in id., *De Officio matutino et vespertino in ritibus orientalibus (pro manuscripto)* (Roma, Pontificio Ateneo Sant-Anselmo, 1968) 5-16.
58. „Modes d'exécution de la psalmodie dans le rite byzantin", *ibid.* 17-48.
59. „Anciennes descriptions de l'office du soir", *ibid.* 49-59.
60. „Le ramo maronite", *ibid.* 60-69.
61. Recenzie la: Enrica Follieri, *Initia hymnorum Ecclesiae Graecae,* vols. 1-5bis (ST 211-215bis, Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1960-1966), *OCP* 34 (1968) 431-432.

1969

62. *De Liturgia Sancti Ioannis Chrysostomi* (pro manuscripto, Roma, PIO, 1969).
63. „Les strophes de la nuit dans l'invitatoire du nocturne syrien", in *Mémorial Mgr. Gabriel Khouri-Sarkis (1898-1968), fondateur et directeur de «L'Orient syrien», 1956-1967, revue d'études et de recherches sur les Églises de langue syriaque* (Louvain, Imprimerie orientaliste, 1969) 71-81.
64. „Quelques anciens documents sur l'office du soir", OCP 35 (1969) 347-374.
65. Recenzie la: B. Vélat, *Études sur le Me'eraf. Commun de l'Office divin éthiopien.* Introduction, traduction française, commentaire liturgique et musical; şi id., *Me 'eraf. Commun de l'Office divin éthiopien pour toute l'année.* Texte éthiopien avec variants (Patrologia orientalis 33-34, Paris, Firmin-Didot, 1966), OCP 35 (1969) 522-526.

1970

66. *Pentateuco* I: *Génesis.* Traducción de Luis Alonso Schökel, Juan Mateos, A. Benito, A. Gil Modrego y J.A. Múgica. Revisión de José María Valverde. Introducción y notas de Luis Alonso Schökel. *Éxodo.* Traducción de Luis Alonso Schökel y Juan Mateos. Revisión de José María Valverde. Introducción y notas de Luis Alonso Schökel (LS 1, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1970).
67. „La synaxe monastique des vêpres byzantines", *OCP* 36 (1970) 248-272.
68. „Évolution historique de la liturgie de S. Jean Chrysostome. Deuxième partie, §3. Les prières litaniques après l'évangile", *POC* 20 (1970) 97-122.

1971

69. *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine. Étude historique* (*OCA* 191, Roma, PIO, 1971).

1972

70. *Cristianos en fiesta* (Madrid, Ediciones Cristiandad, 1972).
71. *Lelya-Sapra. Les offices chaldéenns de la nuit et du matin.* Deuxième édition (*OCA* 156, Roma, PIO, 1972), ed. 2 a nr. 4.
72. *Salmos.* Texto oficial litúrgico, t. 13. Traducción de Juan Mateos y Luis Alonso Schökel. Primera y segunda (p. 5-12) introducción y notas de Luis Alonso Schökel (Madrid, Ediciones Cristiandad, 1972).

1973

73. „Ἡ μίκρας εἴσοδος τῆς Θείας Λειτουργίας", *Γρηγόριος ὁ Παλάμας* 56 (1973) 365-381.

1974

74. *Beyond Conventional Christianity* (Manila, East Asian Pastoral Institute, 1974) trad. nr. 70.
75. *Nuevo Testamento.* Traducción, introducciones y comentarios de Juan Mateos, con la colaboración de Luis Alonso Schökel (Madrid, Ediciones Cristiandad, 1974).
76. *Nueva Biblia Española.* Traducción de los textos originales dirigida por Luis Alonso Schökel y Juan Mateos (Madrid, Ediciones Cristiandad, 1974).
77. „Théologie du baptême dans le formulaire de Sévère d'Antioche", în *Symposium Syriacum 1972* (*OCA* 197, Roma, PIO, 1974) 135-161.
78. *împreună cu* Luis Alonso Schökel, „Hacia una Nueva Biblia Española", *Razón y fe* 290 (1974) 342-352.

1975

79. *Cristianos en fiesta. Más allá del cristianismo convencional,* ed. 2 (Madrid, Ediciones Cristiandad, 1975[2]).
80. *Nueva Biblia Española.* Traducción de los textos originales dirigida por Luis Alonso Schökel y Juan Mateos (Madrid, Ediciones Cristiandad, 1975).
81. *Nuevo Testamento.* Traducción de los textos originales por Juan Mateos y Luis Alonso Schökel, adoptado a las peculiaridades lingüísticas del pueblo hispano de los Estados Unitos bajo la dirección de V. P. Elizando. Introducciones y comentarios de Juan Mateos (Huntington, Indiana, Our Sunday Visitor, Departamento Pastoral de Publicaciones, 1975).
82. *împreună cu* Luis Alonso Schökel, „Mesa redonda sobre la Nueva Biblia Española", *Razón y fe* 292 (1975) 279-296.

1976

83. *Daniel, Baruc, Carta de Jeremías, Lamentaciones.* Traducción de Luis Alonso Schökel, M. Iglesias González, J. Luz Ojeda y Juan Mateos. Introducción y comentarios de L. Alonso Schökel (Madrid, Ediciones Cristiandad, 1976).
84. *Nueva Biblia Española.* Edición latinoamericana. Traducción de los textos originales dirigida por Luis Alonso Schökel y Juan Mateos (Madrid, Ediciones Cristiandad, 1976).
85. *împreună cu* Luis Alonso Schökel, „Generosidad en Mt 6,22-23", *Cultura bíblica* 33 (1976) 197-201.
86. *împreună cu* Luis Alonso Schökel, „Novedades de la *Nueva Biblia Española:* una autopresentación", *Biblica* 57 (1976) 420-428.

1977

87. *Ibid.* in L. Alonso Schokel, E. Zurro, *La traducción bíblica: lingüística y estilística* (BL 3, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1977) 393-403.
88. *El aspecto verbal en el Nuevo Testamento* (ENT 1, Madrid, Ediciones Cristiandad/Institución San Jerónimo, 1977).
89. *Primera lectura de la Biblia.* Selección, introducciones y comentarios de L. Alonso Schökel y Juan Mateos (Madrid, Ediciones Cristiandad/ Institución San Jerónimo 1977).
90. *împreună cu* Ángel Urbán Fernandez and Miguel Alepuz, *Cuestiones de gramática y léxico* (ENT 2, Valencia/Madrid, Ediciones Cristiandad/ Institución San Jerónimo, 1977).
91. *Salmos y cánticos del breviario.* Traducción de Juan Mateos y Luis Alonso Schökel, con la colaboración de José María Valverde. Comentarios de Luis Alonso Schökel (LS, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1977[2]).
92. *Nueva Biblia Española.* Traducción de los textos originales dirigida por Luis Alonso Schökel y Juan Mateos (Madrid, Ediciones Cristiandad, 1977).
93. *împreună cu* Miguel Alepuz, „El imperfecto sucesivo en el Nuevo Testamento", EMISJ 2 (1977) 63-101.
94. „Euthus y sinónimos en el evangelio de Marcos y demá escritos del Nuevo Testamento", EMISJ 2 (1977) 103-139.
95. „The Message of Jesus", *Sojourners* 6 (July 1977) 8-16 (inițial publicată în spaniolă ca *Introducere* la traducerea spaniolă a Noului Testament, nr. 75 de mai sus, şi trad. în engleză de sora Kathleen England).

1978

96. *Nou Testament.* Introduccions, notes i vocabulari de Juan Mateos, traducció catalana de Josep Rius Camps, Joan Vergès i Rosa Porter amb la collaboració de Josep Ruaix (Madrid, Cristianidad 1978) trad. catalană a nr. 75.

97. **Recenzie la:** H.M. Riley, *Christian Initiation: A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan* (The Catholic University of America Studies in Christian Antiquity, Washington, DC, The Catholic University of America, 1974), *OCP* (1978) 487-488.

1979

98. *împreună cu* Juan Barreto în colab. cu Enrique Hurtado et alii, *El evangelio de Juan: análisis lingüístico y comentario exegético* (LNT 4, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1979).

1980

99. *împreună cu* Juan Barreto, *Vocabulario teológico del evangelio de Juan* (El Libro de Bolsillo Cristiandad 50, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1980.

1981

100. *împreună cu* Fernando Camacho Acosta, *El evangelio de Mateo. Lectura comentada* (LNT 2, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1981).
101. *Salmos y cánticos del breviario.* Traducción de Juan Mateos y Luis Alonso Schökel, con la colaboración de José María Valverde. Comentariós de Luis Alonso Schökel (LS, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1981[3]).
102. *Cristiani in festa: per un cristianesimo adulto* (Bibbia e catechesi 6, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1981), trad. nr. 70.

1982

103. *împreună cu* Luis Alonso Schökel, *La Biblia. Edición popular de la Nueva Biblia Española* (Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982).
104. *Los „Doce" y otros seguidores de Jesús en el Evangelio de Marcos* (LNT 1, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982).
105. *împreună cu* Juan Barreto, în colab. cu Enrique Hurtado, Ángel Urbán, Josep Rius-Camps, *Il Vangelo di Giovanni: analisi linguistica e commento esegetico* (Lettura del Nuovo Testamento 4, Assisi, Cittadella Editrice, 1982), trad. nr. 98.
106. *împreună cu* Juan Barreto, *Dizionario teologico del Vangelo di Giovanni*, trad. Teodora Tosatti (Dizionari tascabili, Assisi, Cittadella Editrice, 1982).
107. Grupo de Entrevernes con la colaboración de Juan Mateos, *Análisis semiótico de los textos. Introducción—teoría—práctica* (BL 8, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982).

1984

108. „Grupos judíos en la Palestina de principios de nuestra era", in Jesús Pelaez del Rosal (ed.), *De Abrahám a Maimónides* II: *Para entender a los judíos* (Estudios de cultura hebrea 2, Córdoba, El Almendro, 1984) 21-30.

1986

109. *împreună cu* Fernando Camacho Acosta, *Il Vangelo di Matteo: lettura commentata*, trad. Teodora Tosatti (Bibbia per tutti, Assisi, Cittadella Editrice, 1986).

1987

110. *Marcos 13: el grupo cristiano en la historia* (Madrid, Ediciones Cristiandad, 1987).
111. *El bautismo de Juan a Jesús* (Madrid, Ediciones SM, 1987).
112. *El bautismo, nuevo nacimiento* (Madrid, Ediciones SM, 1987).
113. *Nuevo Testamento*. Traducción de Juan Mateos y Luis Alonso Schökel, Introducciones, notas y vocabulario bíblico de Juan Mateos (Madrid, Ediciones Cristiandad, 1987).
114. *împreună cu* J. Rius Camps and E. Vilanova, *Teologia y magisterio* (Verdad e imagen 100, Salamanca, Ed. Sígueme, 1987).
115. *El sermon del monte*. (Colleccìon biblica 17, Iglesia de Cuenca [Ecuador], Edicay, 1987).
116. „Criterios para determinar el sentido teológico de las perícopas evangélicas", în V. Collado Bertomeu, V. Velar Hueso (ed.), *Il Simposio Biblico Español Córdoba 1985* (Valencia/Córdoba, 1987) 373-388.

1988

117. *împreună cu* Fernando Camacho Acosta, *El horizonte humano: la propuesta de Jesús* (ETNT 2, Córdoba, El Almendro, 1988).
118. *Comentario al Evangelio de Marcos* (Colección biblica 23, Quito Sur: Imprenta «Cristo Resucitado»/Iglesia de Cuenca [Ecuador]: Edicay 1988).
119. „Análisis de un campo lexemàtico: *eulogia* en el Nuevo Testamento", FN 1 (1988) 5-25.
120. „Términos relacionados con 'legión' en Mc 5:2-20", FN 1 (1988) 211-216.
121. Recenzie la: David A. Black, *Linguistics for Students of New Testament Greek: A Survey of Basic Concepts and Applications* (Grand Rapids, MI, Baker Book House, 1988), FN 1 (1988) 223.

1989

122. *Método de análisis semántico aplicado al griego del Nuevo Testamento* (Estudios de filología neotestamentaria 1, Córdoba, El Almendro, 1989).
123. *împreună cu* Fernando Camacho Acosta, *Evangelio: figuras y símbolos* (ETNT 4, Córdoba, El Almendro, 1989).
124. *împreună cu* Fernando Camacho Acosta, *L'alternativa: Gesù e la sua proposta per l'uomo* (OB, Assisi, Cittadella Editrice, 1989).

125. *împreună cu* Juan Barreto *în colab. cu* Enrique Hurtado et alii, *O evangelho de São João*, trad. Alberto Costa (Grande comentário biblico, São Paulo, Paulinas, 1989) trad. portugheză a nr. 98.
126. „Análisis semántico de los lexemas *skandalizo, skandalon*", FN 2 (1989) 57-92.
127. „Algunas notas sobre el evangelio de Marcos (I)", FN 2 (1989) 197-204.

1990

128. *Vigencia del Antiguo Testamento en el cristianismo* (Madrid, Fundación Santa María, 1990).
129. *împreună cu* Juan Barreto, *în colab. cu* Enrique Hurtado, Ángel Urbán, Josep Rius-Camps, *Il Vangelo di Giovanni: analisi linguistica e commento esegetico*, ed. a 2-a (Lettura del Nuovo Testamento 4, Assisi, Cittadella Editrice, 1990) ed. a 2-a a nr. 105.
130. *împreună cu* Fernando Camacho Acosta, *El horizonte humano: la propuesta de Jesús*, ed. a 3-a (ETNT 2, Córdoba, El Almendro, 1990).
131. *La utopía de Jesús* (ETNT 8, Córdoba, El Almendro, 1990).
132. „*Sabbata, sabbaton, prosabbaton, paraskeue*", FN 3 (1990) 19-38.
133. „Algunas notas sobre el evangelio de Marcos (II)", FN 3 (1990) 159-166.
134. Recenzie la: David P. Moessner, *Lord of the Banquet: The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative* (Minneapolis, Fortress, 1989), FN 3 (1990) 81-82.
135. Recenzie la: Joseph B. Tyson (ed.), *Luke-Acts and the Jewish People: Eight Critical Perspectives* (Minneapolis: Augsburg 1988), FN 3 (1990) 82-83.
136. Recenzie la: Roland Meynet, *L'analyse rhétorique: une nouvelle méthode pour comprendre la Bible. Textes fondateurs et exposé systematique* (Initiations, Paris, Éditions du Cerf, 1989), FN 3 (1990) 167-168.
137. Recenzie la: Pieter W. van der Horst and Gerard Mussies, *Studies on the Hellenistic Background of the New Testament* (Utrechtse Theologische Reeks 10, Utrecht, Fakulteit der Godgeleerdheid Rijksuniversiteit te Utrecht, 1990), FN 3 (1990) 170-171.

1991

138. *L'utopia di Gesù*, trad. Enzo Demarchi (Vangelo e vita, nuova serie, Assisi, Cittadella Editrice, 1991) trad. nr. 131.
139. *împreună cu* Fernando Camacho Acosta, *Vangelo: figure e simboli*, trad. Enzo Demarchi (OB 2, Assisi, Cittadella Editrice, 1991).
140. „Contribuciones al DGENT", FN 4 (1991) 85-114.
141. „Algunas notas sobre el evangelio de Marcos (III)", FN 4 (1991) 193-203.

142. „El sermón del monte. Comentario al evangelio de Marcos", *Biblia y pueblo* (Mexico City, Centro de Reflexión Teológica, 1991) 4-5.
143. Recenzie la: Stanley E. Porter, *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood* (Studies in Biblical Greek 1, New York, Peter Lang, 1989), FN 4 (1991) 73-76.
144. Recenzie la: René Kieffer, *Le monde symbolique de saint Jean* (Lectio divina 137, Paris, Éditions du Cerf 1989), FN 4 (1991) 79-81.
145. Recenzie la: Ugo Vanni, *L'Apocalisse: ermeneutica, esegesi, teologia* (Rivista biblica italiana, suppl. 17, Bologna, Dehoniane, 1988), FN 4 (1991) 81-82.
146. Recenzie la: Ángel Sáenz-Ballilos, *La filologia biblica en los primeros helenistas de Alcalá* (EMISJ 18, Estella, 1990), FN 4 (1991) 84.
147. Recenzie la: Buist M. Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek* (Oxford, Clarendon, 1990), FN 4 (1991) 217-222.

1992

148. *împreună cu* Fernando Camacho Acosta, *Jesus e a sociedade de seu tempo* (São Paulo, Paulinas, 1992).
149. *La utopía de Jesús*, 2a. ed. (ETNT 8, Córdoba/Madrid, El Almendro 1992).
150. „Algunas notas sobre el evangelio de Marcos (IV)", FN 5 (1992) 61-68.
151. Recenzie la: John D. Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco: Harper Collins/Edinburgh, Clark, 1991), FN 5 (1992) 85-86.

1993

152. *împreună cu* Fernando Camacho Acosta, *El evangelio de Marcos* 1: *análisis lingüístico y comentario exegético* (Córdoba, El Almendro/Funda-ción Épsilon, 1993).

1994

153. *împreună cu* Fernando Camacho Acosta, *El evangelio de Marcos* 2: *texto y comentario* (EOC 11, Córdoba, El Almendro, 1994).
154. „*Palin* en el Nuevo Testamento" [articol în DGENT], FN 7 (1994) 65-80.
155. Recenzie la: Brendon B. Scott, *Hear then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus* (Minneapolis, Fortress, 1989), FN 7 (1994) 81-82.
156. Recenzie la: Dorothy J. Weaver, *Matthew's Missionary Discourse: A Literary Critical Analysis* (Journal of New Testament Studies, Supplement 38, Sheffield, Academic Press, 1990), FN 7 (1994) 82-83.
157. Recenzie la: Stanley E. Porter, D.A. Carson, *Biblical Language and Linguistics: Open Questions in Current Research* (Journal of the Study of the New Testament, Supplement Series 80, Sheffield, Academic Press, 1993), FN 7 (1994) 215-222.

1995

158. *împreună cu* Fernando Camacho Acosta, *Il Vangelo di Matteo: lettura commentata,* trad. Teodora Tosatti, ed. a 2-a (Bibbia per tutti, Assisi, Cittadella Editrice, 1995).
159. *împreună cu* Fernando Camacho Acosta, *El hijo del hombre: hacia la plenitud humana* (EOC 9, Córdoba, El Almendro,/Fundación Epsilon 1995).
160. *împreună cu* Juan Barreto, *în colab. cu* Enrique Hurtado, Ángel Urbán, Josep Rius-Camps, *Il Vangelo di Giovanni: analisi linguistica e commento esegetico,* ed. a 3-a actualizată. (Lettura del Nuovo Testamento 4, Assisi, Cittadella Editrice, 1995).
161. *împreună cu* Fernando Camacho Acosta, *El horizonte humano. La propuesta de Jesús* (EOC 8, Córdoba, El Almendro, 1995).
162. *împreună cu* Jesús Peláez, „El adverbio *arti* en el Nuevo Testamento", FN 8 (1995) 85-94.
163. „*Hypakúo* y términos afines en el Nuevo Testamento", FN 8 (1995) 209-226.
164. Recenzie la: D.B. Garlington, „*The Obedience of Faith". A Pauline Phrase in Historical Context* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2, Reihe 38, Tübingen, 1991), FN 8 (1995) 98-101.

1996

165. *împreună cu* Fernando Camacho Acosta, *Marco. Testo e commento* (Bibbia per tutti, Assisi, Cittadella Editrice, 1996).
166. „Les origines de l'office divin" (nr. 57) plagiată şi trad. în italiană fără permisiune, în Nicola Bux, *La liturgia degli Orientali* (Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico «S. Nicola», Padri Domenicani—Bari, anno XII, 1, 1996) 157-164.[1]

1997

167. *împreună cu* Fernando Camacho Acosta, *Il Vangelo di Marco: analisi linguistica e commento esegetico* (Lettura del Nuovo Testamento 1, Assisi, Cittadella Editrice, 1997).
168. *împreună cu* Fernando Camacho Acosta, *Vangelo: figure e simboli,* trad. Enzo Demarchi, ed. a 2-a (OB 2, Assisi, Cittadella Editrice, 1997).

1998

169. *La utopía de Jesús* (ETNT 8, Cordoba: El Almendro, 1998).

2000

170. *împreună cu* Fernando Camacho Acosta, *El evangelio de Marcos 2: análisis lingüístico y comentario exegético* (Córdoba, El Almendro/Fundción Epsilon, 2000[2]).

[1] A se vedea recenzia mea la acest volum în *Ecclesia Orans* 17 (2000) 140–142.

171. *et alii*, DGENT. *Análisis semántico de los vocablos*. Fascículo 1 (Córdoba, El Almendro/Fundación Epsilon, 2000).

2001

172. *împreună cu* Luis Alonso Schökel, *Nuevo Testamento* (Córdoba, El Almendro, 2001).

2002

173. *et alii*, DGENT. *Análisis semántico de los vocablos*. Fascículo 2 (Córdoba, El Almendro/Fundación Epsilon, 2002).
174. *împreună cu* Juan Barreto, *Juan: texto y comentario* (Córdoba, El Almendro/Fundación Epsilon, 2002).
175. *împreună cu* Fernando Camacho Acosta, *Il Vangelo di Marco: analisi linguistica e commento esegetico*, Vol. 2: cap. 6:7-10:31, trad. Mauro Nicolosi și Yvonne Aversa (Lettura del Nuovo Testamento 1, Assisi, Cittadella Editrice, 2002).

2003

176. *împreună cu* Fernando Camacho Acosta, *Il figlio dell'uomo: verso la pienezza umana*, trad. Marco Zappella (Studi cristologici 1, Assisi, Cittadella Editrice, 2003) trad. nr. 159.

2007

177. *Celebrarea Cuvântului în Liturghia bizantină*, versiunea românească a nr. 69, trad. rom. C. Login, Edit. Renașterea, Cluj-Napoca.

2009

178. *Utrenia bizantină*, versiunea românească a nr. 13, trad. rom. C. Login, Edit. Renașterea, Cluj-Napoca.

Teze de Doctorat[2] conduse de Juan Mateos, la Institutul Pontifical Oriental

1. 8 noiembrie 1962: Sylvester Pudichery, *Ramsa. An Analysis and Interpretation of the Chaldean Vespers* (Dhamaram College Studies 9, Bangalore: Dhamaram College, 1972).
2. 6 decembrie 1967: Miguel Arranz, S.J., *Le Typicon du Monastère du Saint-Sauveur à Messine (Cod. Messinensis gr. 115, AD 1131)* (*OCA* 185, Roma, PIO, 1969).
3. 29 aprilie 1968: Pier Angelo Gramaglia, *L'Ordo battesimale di Timotheo vescovo di Alessandria e i suoi parallelismi letterali con gli Ordines giacobiti e maroniti.*
4. 5 iunie 1968: Jean Tabet, O.L.M., *L'office commun maronite. Étude du Lilyo et du Safro* (Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit, Kaslik, Liban 5, Kaslik, Université Saint-Esprit, 1972).
5. 10 iunie 1968: Mathew Thuruthyil, *The Feet-Washing on the Thursday of the Mysteries in the Syrian Liturgical Tradition.*
6. 17 iunie 1968: Frans van de Paverd, *Zur Geschichte der Meßliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos* (*OCA* 187, Roma, PIO, 1970).
7. 13 iunie 1970: Gabriel Bertoniere, O.C.S.O., *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church* (*OCA* 193, Roma, PIO, 1972).
8. 14 decembrie 1970: Sebastià Janeras, *Le Vendredi-saint dans la tradition liturgique byzantine. Structure et histoire de ses offices* (Studia Anselmiana 99 = Analecta Liturgica 12, Roma, Pontificio Ateneo Sant-Anselmo, 1988).
9. 21 decembrie 1970: Robert F. Taft, S.J., *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* (*OCA* 200, Roma, PIO 1975[1], 1978[2], 1994[3], 2004[4]).
10. 29 mai 1974: Augustin Mouhanna, O.L.M., *Les rites d'initiation dans l'Église Maronite* (*OCA* 212, Roma, PIO, 1980).

[2] Pentru dizertațiile publicate în întregime, sunt date titlurile edițiilor publicate; prima dată indică data susținerii publice a tezei.

ABREVIERILE ŞI LUCRĂRILE CITATE ÎN FORMĂ ABREVIATĂ

ANDRIEU = M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du Haut Moyen Age*, vol. II, Louvain, 1960.

AUCHER = G. AUCHER, *La versione armena della Liturgia di S. Giovanni Crisostomo*, în *Chrysostomika*, 359-404.

BACHA = C. BACHA, *Notions générales sur les versions arabes de la liturgie de s. Jean Chrysostome suivies d'une ancienne version inédite*, în *Chrysostomika*, 405-471.

BORGIA = N. BORGIA, *Il commentario di s. Germano patriarca constantinopolitano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario* (= *Studi Liturgici* I), Grottaferrata, 1912.

DOP = *Dumbarton Oaks Papers*.

DMITRIEVSKI, *Drevneişie* = A. DMITRIEVSKI, *Древнейшие патриаршие Типиконы - Святогробский иерусалимский и Великой константинопольской церкви*, Kiev, 1907.

DMITRIEVSKI, *Opisanie* I, II, III = ID., *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока*, I-II, Kiev, 1895, 1901; III, Petersburg, 1917.

ENGDAHL = R. ENGDAHL, *Beiträge zur Kenntnis der byzantinischen Liturgie*, Berlin, 1908.

GOAR[2] = J. GOAR, *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines Divinae Liturgiae, officiorum, sacramentorum, consecrationum, benedictionum, funerum, orationum etc. Cuilibet personae, statui vel tempori congruos, juxta usum Orientalis Ecclesiae* ... editio secunda expurgata, et accuratior. Veneția, 1730.

IBMBOR = Institutul Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

IBMO = Institutul Biblic şi de Misiune Ortodoxă.

JACOB, *Toscan* = A. JACOB, *La traduction de la Liturgie de s. Jean Chrysostome par Léon Toscan*, *OCP* 32, 1966, 111-162.

JACOB, *Version géorgienne* = ID., *Une version géorgienne inédite de la Liturgie de S. Jean Chrysostome*, în *Le Muséon*, LXXVII, 1964, 65-119.

JUNGMANN = J.A. JUNGMANN, *Missarum Solemnia,* vol. I, Freiburg, 1952.

KRASNOSELȚEV, *Materialy* = N.F. KRASNOSELȚEV, *Материалы для истории чинопоследования литургии св. Иоанна Златоустого,* Kazan, 1889.

KRASNOSELȚEV, *Svedeniia* = ID., *Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки с замечаниями о составе и особенностях богослужебных чинопоследований, в них содержащихся, и с приложениями,* Kazan, 1885.

LEW = F.E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western,* Oxford, 1896

MATEOS, *Typicon* I, II = J. MATEOS, *Le Typicon de la Grande Eglise,* 2 vol. (= *OCA* 165-166), Roma, 1962-1963.

MOREL = G. MOREL, *Liturgiae sive Missae Sanctorum Patrum,* Paris, 1560.

MURETOV = S. MURETOV, *К материалам для истории чинопоследования литургии,* Sergiev Posad, 1895.

OC = *Oriens Christianus.*

OCA = Orientalia Christiana Analecta.

OCP = *Orientalia Christiana Periodica.*

PG = Migne, *Patrologia Graeca.*

PL = Migne, *Patrologia Latina.*

PIO = Institutul Pontifical Oriental, Roma.

POC = *Proche-Orient Chrétien.*

PSB = colecția „Părinți şi Scriitori Bisericeşti".

SC = Sources Chrétiennes.

SIMEON = SIMEON AL TESALONICULUI, *De Sacra Precatione, PG* 155.

STRITTMATTER = A. STRITTMATTER, *Notes on the Byzantine Synapte,* în *Traditio* X, 1954, 51-108.

SWAINSON, *Liturgies* = C.A. SWAINSON, *The Greek Liturgies Chiefly from Original Authorities,* Cambridge, 1884.

TARCHNISCHVILI, *Lectionnaire* = M. TARCHNISCHVILI, *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem* (= *CSCO* 188-189, *scr. iber.* 9-10, 13-14), Louvain 1959-1960.

TARCHNISCHVILI, *Liturgiae* = ID., *Liturgiae Ibericae antiquiores* (= *CSCO* 123, *scr. iber.* I), Louvain, 1950.

THIBAUT = J.B. THIBAUT, *Monuments de la notation ekphonétique et hagiopolite de l'Église Grecque,* Sankt Petersburg, 1913.

Trempelas = P.N. Trempelas, *Αἱ τρεῖς λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας* (= *texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie* 15), Atena, 1935.

Vogt I, II = A. Vogt (ed.), *Le Livre de Cérémonies de Constantin Porphyrogénète*, vol. I şi II, Paris, 1935 şi 1939.

Introducere

TIPURILE PSALMODIEI

Cântarea psalmilor este unul dintre cele mai importante elemente ale Liturghiei. Prin urmare, considerăm utilă expunerea diferitelor modalități de execuție a psalmodiei în ritul bizantin. Pot fi grupate în trei categorii:

a) cântarea unui psalm, executată de un solist, este întreruptă de intervențiile poporului; întreruperile pot fi făcute sau de întregul popor, care răspunde unui singur solist – *psalmodia responsorială,* sau de poporul împărțit în două grupuri, răspunzând alternativ la unul sau la doi soliști – *psalmodia antifonică.*

b) stihurile psalmilor sunt recitate fără întrerupere, fie de un solist (*psalmodia meditativă*), fie de întreaga comunitate (*psalmodia obștească*).

c) stihurile psalmilor sunt recitate alternativ de două grupuri egale (*psalmodia alternativă*).

În cadrul slujbelor la care participă credincioșii și clericii – slujbele din catedrale sau din bisericile [parohiale] – execuția psalmilor se face mai ales după prima modalitate. Ca urmare, vom trata în detaliu, în primul rând, acest tip de psalmodie. Apoi, vom expune pe scurt și celelalte tipuri de psalmodie, caracteristice îndeosebi slujbelor mănăstirești.

I. PSALMODIA RESPONSORIALĂ

În cântarea responsorială a psalmilor, poporul, alcătuind un singur grup, întrerupe de mai multe ori, printr-un „răspuns", cântarea stihurilor psalmului, executată de solist. În cadrul Liturghiei romane,

psalmul cântat în acest mod purta numele de *responsorium*[1] – gradualul actual; în ritul bizantin este numit *prochimen*. Totuşi, denumirea de *responsorium* sau *prochimen* nu se foloseşte atunci când răspunsul cântat de popor este *Aliluia*.

Identificarea *responsoriumului* (gradualului) roman cu *prochimenul* bizantin nu este întâmplătoare. Pe lângă locul echivalent pe care îl ocupă în Liturghia Cuvântului[2] şi modul similar de execuţie, mai putem aminti şi că Anastasie Bibliotecarul (secolul al IX-lea), în traducerea sa latină a comentariului la Liturghia bizantină alcătuit de Sfântul Gherman al Constantinopolului, traduce termenul de *prochimen* prin *responsorium*[3].

La origine, *responsoriumul* roman indica un stih ales din psalmi pentru a fi folosit ca răspuns, fiind scris la începutul psalmului. Acesta trebuia repetat de popor după fiecare stih cântat de solist. Ulterior, termenul de *responsorium* a ajuns să denumească ansamblul alcătuit de psalm şi răspunsul său.

La fel, la bizantini, cuvântul *prochimen* („aşezat înainte"), la origine se referea la stihul psalmic *aşezat înaintea* psalmului, servindu-i ca răspuns. Ulterior, la fel ca şi în ritul roman, termenul de *prochimen* a ajuns să desemneze psalmul împreună cu răspunsul său[4]. Cu excepţia lui *Aliluia*, răspunsul este întotdeauna tot un stih ales din psalmi.

1. *Alţi termeni folosiţi pentru a denumi un răspuns*

Pe lângă cel de *prochimen*, şi alţi termeni au fost folosiţi pentru a denumi un răspuns, cum ar fi:

a) *hypopsalma* (ὑπόψαλμα = cântare-răspuns) derivă din verbul ὑποψάλλειν (a cânta ca răspuns). Acest termen apare la Sfânta Melania cea tânără referindu-se la psalmii cântaţi responsorial:

---

[1] *Responsum* sau *responsorium*, la începutul sec. VIII, cf. *Ordo Romanus* I, 57; ANDRIEU, p. 86.

[2] Cf. JUNGMANN, pp. 543-544.

[3] BORGIA, nr. 28 (lat. 39), p. 25.

[4] Din ritul constantinopolitan se observă limpede faptul că *prochimenul* nu era un psalm destinat a fi cântat înaintea unei citiri, cf. MATEOS, *Typicon* II, index liturgic, s.v. προκείμενον.

Iar canonul lor de noapte cuprindea trei răspunsuri (ὑποψάλματα) şi trei citiri şi, spre dimineaţă, cincisprezece antifoane.[5]

Cele trei *hypopsalmata* şi cele trei citiri, despre care vorbeşte Sfânta Melania, sunt echivalentul celor trei psalmi responsoriali şi al celor trei citiri menţionate de Sfântul Ioan Casian în descrierea privegherii de vineri spre sâmbătă noaptea:

...după ce au cântat stând în picioare trei antifoane, apoi, aşezaţi la pământ, sau pe scăunele foarte joase dau răspunsuri la cei trei psalmi intonaţi de unul dintre ei, [...] rămânând ei în aceeaşi stare de repaus, ei adaugă la cele de mai înainte câte trei citiri.[6]

b) *propsalmon* (πρόψαλμον), derivat al verbului προψάλλειν (= a cânta înainte, a intona), termen opus lui ὑποψάλειν (= a cânta ca răspuns). Aceşti termeni apar într-un document siriac din secolul al VI-lea, care prezintă o mare influenţă grecească:

(După cele două citiri ale Liturghiei) îndată un psalt urcă (pe amvon) şi zice: ψαλμὸς τοῦ Δαυίδ [Psalmul lui David].
Şi arhidiaconul zice: πρόψαλλε [Începeţi cântarea].
Şi psaltul cântă πρόψαλμον [începutul cântării].
Şi arhidiaconul zice: ὑποψάλλωμεν [Să cântăm răspunsul].
Şi îndată φύλακες răspund...
(După apostol) îndată Aliluia.
Arhidiaconul zice: πρόψαλλε [Începeţi cântarea].
Şi îndată după (ce psaltul cântă) Aliluia, *arhidiaconul zice:* Συμφώνω πάντες ὑποψάλωμεν [Toţi, într-un glas, să răspundem].[7]

În scrierile Sfântului Ioan Casian şi în documentul siriac de mai sus putem vedea diferenţa dintre „psalm" sau „psalmul lui David" şi răspunsul la acesta. La Ierusalim, după mss. lecţionarului georgian[8], psalmul responsorial era numit simplu „psalmul". La

[5] *Vie de Sainte Mélanie*, cap. 47, ed. D. Gorce, *SC* 90, Paris, 1962, pp. 216-217: Ἦν γὰρ αὐτῶν ὁ μὲν νυκτερινὸς κανὼν τρία ὑποψάλματα καὶ τρεῖς ἀναγνώσεις πρὸς τοῖς ὀρθρινοῖς ἀντίφονα δεκαπέντε.

[6] *De Instit. Coenob.* III, 6; ed. Petschenig, CSEL XVII, p. 43, 1-6, [Sf. Ioan Casian, *Aşezăminte mânăstireşti*, III, 8, trad. V. Cojocaru şi D. Popescu (*PSB* 57), Bucureşti, 1990, p. 139].

[7] I.E. Rahmani, *Studia Syriaca* III, Charlet, 1908, pp. 1-4; G. Khouri-Sarkis, „Réception d'un évêque syrien au VI[e] siècle", *L'Orient Syrien* 2 (1957), p. 161.

[8] Tarchnischvili, *Lectionnaire*, p. 13 (nr. 24), p. 14 (nr. 34) *et passim*.

maroniți, psalmul responsorial dinaintea Apostolului și în unele locuri din slujbe, poartă numele de *mazmuro*. În ritul bizantin, în unele locuri, denumirea de „psalmul lui David" s-a păstrat până la o dată relativ recentă[9].

Iar termenul de *ipacoi* (ὑπακοή), referindu-se tot la un răspuns, a devenit un termen tehnic indicând o modalitate aparte de cântare a psalmilor. Îl vom discuta mai târziu.

2. *Câteva mărturii ale Sfântului Ioan Gură de Aur*

Cântarea responsorială a psalmilor era în uz încă din vremea Sfântului Ioan Gură de Aur. În textele următoare, vom remarca faptul că Sfântul Ioan Gură de Aur folosește verbele ὑπηχεῖν și ὑποψάλλειν atunci când vorbește despre cântarea responsorială, însă fără a menționa răspunsul propriu-zis. În tâlcuirea sa la *Epistola întâi către Corinteni*, spune:

> Iar psaltul cântă singur și, chiar dacă toți îi răspund (ὑπηχοῦσιν), glasul lor iese ca dintr-o singură gură.[10]

În alt loc, își începe tâlcuirea la *Psalmul 144* cu versetul 15, rânduit, fără îndoială, să se cânte în vremea împărtășirii:

> Cu de-amănuntul, îndeosebi acestui psalm să-i acordăm atenția cuvenită. Căci este cel ce cuprinde acele cuvinte pe care inițiații [credincioșii] continuu le răspund, zicând: *Ochii tuturor nădăjduiesc în Tine, iar Tu le dai hrana la vreme potrivită.*[11]

În relatarea Sfântului Ioan Gură de Aur, această modalitate de execuție a psalmilor datează de foarte mult timp:

> În vechime, de pildă, se adunau toți la un loc și răspundeau (ὑπέψαλλον) în obște; aceasta o facem și acum[12].

Iar în tâlcuirea la *Psalmul 117* face aluzie la Părinți:

---

[9] Ms. *Sinai Gr. 1020* (sec. XII-XIII), în DMITRIEVSKI, *Opisanie* II, p. 140. Diataxa lui Filotei, în KRASNOSELȚEV, *Materiali*, p. 54; Ms. *Vatican Gr.* 573, Diataxă (sec. XV), *ibid.*, p. 105.

[10] La *I Cor.* 36, 6 (*PG* 61, 315) [trad. adaptată după: Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Tâlcuiri la Epistola întâi către Corinteni*, Ed. Sophia, București, 2005, p. 394].

[11] La *Ps.* 144, 1 (*PG* 55, 464).

[12] La *I Cor.* 36, 5 (*PG* 61, 313) [trad. adaptată după ed. rom. cit., p. 392].

Stihul psalmului, pe care îl răspunde (ὑποψάλλειν) de obicei poporul, aceasta este: *Aceasta este ziua pe care a făcut-o Domnul, să ne bucurăm și să ne veselim într-însa!* și ne descoperă multe. Și la fiecare prăznuire duhovnicească și la sărbătoarea cerească [probabil ziua de Paști] îndeosebi, aceasta răspunde (ὑπηχεῖν) de obicei poporul. Iar noi, dacă-mi îngăduiți, vom parcurge întregul psalm, de sus și de la început, nu de la stihul de răspuns (τοῦ στίχου τῆς ὑπηχήσεως), ci tâlcuindu-l chiar de la stihul cu care începe. Căci acest stih Părinții l-au legiuit mulțimilor să îl răspundă, răsunet având și cuprinzând înalte dogme.[13]

3. *Un text din Constituțiile Apostolice*

În *Constituțiile Apostolice*, cântarea responsorială a psalmilor este situată între citiri, dar interpretarea textului prezintă o oarecare dificultate:

După ce s-au făcut două citiri, alt [citeț] cântă psalmii lui David, iar poporul răspunde (ὑποψαλλέτω) cu sfârșitul fiecărui stih (ἀκροστίχια).[14]

În comentariul său, Funk exclude ideea că termenul *acrostihia* s-ar putea referi aici la finalul unui verset, căci poporul, afirmă el, nu poate cunoaște psalmii într-atât încât să fie capabil să încheie versetele începute de solist[15].

Dificultatea subliniată de Funk este reală. Am putea să încercăm să găsim o soluție, presupunând că numărul psalmilor care se cântau era mic, sau, probabil, poporul repeta sfârșitul stihurilor *după* ce acestea erau cântate de solist.

Putem, de asemenea, să invocăm mărturia unor mss., se pare de origine palestiniană, dar destul de târzii[16], cuprinzând Liturghia bizantină, conform cărora execuția antifoanelor Liturghiei se făcea responsorial, poporul cântând a doua jumătate a fiecărui stih, sau un stih diferit:

Antifonul I: Bine este a ne mărturisi Domnului.
Poporul: Și a cânta numelui Tău, Preaînalte.
Preotul: A vesti dimineața mila Ta.

[13] La *Ps.* 117, 1 (*PG* 55, 328).
[14] II, 57, 6 (*Funk* 161).
[15] *Ibid.*, pp. 160-161, n. 6.
[16] *Sinai Gr. 1020* (sec. XII-XIII), Dmitrievski, *Opisanie* II, p. 140; *Patmos 709* (1260 d.Hr.), *ibid.*, p. 157.

Poporul: Că drept este Domnul Dumnezeul meu.
Preotul: Slavă...
Poporul: Şi acum... Pentru rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu...

Totuşi, există două motive care se opun identificării acestui mod de execuţie cu cel din *Constituţiile Apostolice*. De la bun început, data târzie a documentelor citate. Apoi, faptul că *Psalmul 91* era, la originea sa, antifonic, nu responsorial şi, astfel, modul de execuţie prezentat de aceste mss. apare ca o simplificare a cântării originale, preotul şi poporul ocupând locul celor doi solişti din vechime, necesari pentru cântarea antifonică.

Din acest motiv preferăm să căutăm explicaţia textului *Constituţiilor Apostolice* în una dintre modalităţile constantinopolitane de cântare a prochimenului.

4. *Două modalităţi de execuţie a cântării prochimenului*

În tradiţia bizantină întâlnim două modalităţi de execuţie a cântării prochimenului sau psalmului responsorial. Prima, singura care se mai păstrează în practica actuală, presupune repetiţia stihului-prochimen în întregime, după fiecare stih al psalmului. A doua – după părerea noastră caracteristică Constantinopolului, şi care încă exista în secolul al X-lea[17], presupunea repetarea după fiecare stih doar a părţii finale a stihului prochimen (*akrostichion*). Acest mod de execuţie îl ilustrăm cu două exemple, folosind prochimenele Utreniei de duminică:

Glasul al 4-lea (Prochimen): Scoală-Te, Doamne, ajută-ne nouă,* şi ne izbăveşte pe noi, pentru numele Tău.
Stih: Dumnezeule, cu urechile noastre am auzit şi părinţii noştri ne-au spus nouă lucrul pe care l-ai lucrat în zilele lor, în zilele cele de demult.
Răspuns: Şi ne izbăveşte pe noi, pentru numele Tău (*Ps.* 43, 28b).

Glasul al 6-lea (Prochimen): [Doamne], deşteaptă puterea Ta* şi vino să ne mântuieşti pe noi.
Stih: Cel ce paşti pe Israel, ia aminte, Cel ce povăţuieşti ca pe o oaie pe Iosif, Cel ce şezi pe heruvimi, arată-Te.
Răspuns: Şi vino să ne mântuieşti pe noi (*Ps.* 79, 3b).

[17] MATEOS, *Typicon* II, p. 170.

Constantinopolul probabil a păstrat aici, ca şi în alte locuri[18], vechea rânduială a Antiohiei. La această modalitate de execuţie a psalmodiei, observăm că stihul aşezat la începutul psalmului nu putea fi numit *hypopsalma*, deoarece nu era reluat în întregime de popor. S-ar putea ca acesta să fie motivul pentru care a primit numele de *prochimen* – „stih aşezat înainte", denumire care nu se referă aici la modalitatea de cântare a psalmului.

Ca o sinteză a celor expuse, considerăm că

a) verbele ὑποψάλλειν şi ὑπηχεῖν indică un răspuns al poporului la cântarea solistului.

b) substantivul ὑπόψαλμα, care apare în Palestina, poate fi aplicat unui stih psalmic cântat în întregime ca răspuns, pe de-o parte; şi, pe de altă parte, poate fi aplicat la psalm împreună cu răspunsul său. Această evoluţie a sensului termenului arată că *hypopsalma* era aşezat la începutul psalmului, (ca şi *responsoriumul* roman), pentru a fi cântat de solist.

c) termenul *prochimen* (προκείμενον), în aparenţă de origine constantinopolitană, desemnează un verset psalmic aşezat înaintea începutului psalmului, dar din care doar partea finală (ἀκροστίχιον) era cântată ca răspuns după fiecare stih[19].

5. *Prochimenul actual*

În cărţile liturgice, prochimenul este de obicei alcătuit dintr-un stih-răspuns şi un stih. În realitate, nu este vorba de o prescurtare; stihul, care în cele mai multe situaţii este primul stih din psalm, nu era decât un mijloc de reamintire pentru psalt, care ştia psalmii pe de rost sau îi citea dintr-o Psaltire[20]. La armeni, psalmul care cores-

---

[18] Constantinopolul a păstrat, de asemenea, ca unic psalm al Vecerniei *Ps. 140*, în vreme ce riturile siriene au adoptat tradiţia Ierusalimului, având mai mulţi psalmi vesperali.

[19] Trebuie să remarcăm că, deşi la slujbe constantinopolitane antifonul psalmilor era *Aliluia*, acesta era precedat de intonarea unui stih din psalmi care nu era repetat de către popor. Această frază era de obicei τὴν οἰκουμένην, cf. Sf. SIMEON AL TESALONICULUI, 349 (637 B; *ibid.* D).

[20] Canonul 15 al Sinodului de la Laodiceea îl prezintă pe psalt care, din înălţimea amvonului, citeşte sau cântă ἀπὸ διφθέρας, „din carte", MANSI 2, 567 [I.N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, [Sibiu], 1992, p. 220].

punde prochimenului este cântat în întregime sau în mare parte; iar acest mod de execuție, dacă psalmul nu este prea lung, trebuie să fi aparținut în vechime şi altor rituri.

La Vecerniile marilor praznice sunt indicate câte trei stihuri, o prescurtare relativă a vechii practici.

Prochimenul, spre deosebire de antifon, nu se termină niciodată cu *Slavă...*; similar, nici gradualul sau *responsoriumul* roman[21].

II. PSALMODIA ANTIFONICĂ

Indiferent de sensurile primare ale cuvântului *antifon*[22] (ἀντίφωνον), este sigur că, în practica liturgică bizantină, desemnează anumite refrene – cuvinte sau fraze din Scriptură sau, mai frecvent, compoziții bisericeşti – destinate a fi cântate alternativ de către poporul care, împărțit în două grupuri, răspunde la unul sau doi solişti. Ulterior, aşa cum s-a întâmplat şi cu prochimenul, cuvântul *antifon* a ajuns să denumească psalmul împreună cu refrenul sau refrenele sale[23].

Cântarea alternativă a două coruri este clar demonstrată de prezența, nu tocmai rară, a două refrene pentru acelaşi psalm, fiecare fiind, evident, destinat unuia dintre cele două coruri. Cel destinat celui

---

[21] Nu discutăm în acest loc *responsoria* din nocturnele romane; considerăm că originea lor este diferită; de obicei, nu sunt alcătuite din stihuri psalmice. Vom expune ulterior o ipoteză privind originea lor.

[22] Cf. L. PETIT, „Antiphone dans la Liturgie greque", *Dict. d'Archéol. et Lit.* I, pp. 2462-2464.

[23] La Constantinopol, *Psaltirea* însăşi era împărțită în antifoane, fiecare cuprinzând, în principiu, trei psalmi cu acelaşi antifon-refren, cf. O. STRUNK, „The Byzantine Office at Hagia Sophia", *DOP* 9-10 (1955-1956), pp. 185, 200, şi J. MATEOS, „Quelques problèmes de l'orthros byzantin", *POC*, XI (1961), pp. 18-19 [*Utrenia bizantină*, trad. rom. C. Login, Edit. Renaşterea, Cluj-Napoca, 2008, pp. 15-17]. Ulterior, termenul de „antifon" a ajuns să denumească o *stare* a Psaltirii (deşi *antifonul* constantinopolitan şi *starea* palestiniană nu erau echivalente), spre exemplu la Sf. Atanasie Atonitul (cf. DMITRIEVSKI, *Opisanie* I, p. 249); *Tipicul Sfântului Sava* (codicele *Sinai Gr. 1094*, sec. XII-XIII) foloseşte cu regularitate denumirea de antifon pentru stări (cf. DMITRIEVSKI, *Opisanie* III, p. 22). Această utilizare a termenului de antifon mai poate fi încă întâlnită în Ceasloavele slavone, cf. *Иерейский Молитвослов*, Roma, 1950, pp. 271, 273, 275. Execuția psalmodiei curente a *Psaltirii* după model antifonic, dovedeşte, înainte de toate, un rit catedral; în ritul monastic palestinian psalmii sunt cântați de unul sau doi solişti.

de al doilea cor este uneori denumit τὸ ἀνταποκρινόμενον, adică „răspuns alternativ"[24]. Vom prezenta, examinând uzul constantinopolitan, câteva exemple de refrene duble pentru acelaşi psalm.

La Liturghia Duminicii Paştilor, primul psalm antifonic avea ca refrene: *Pentru rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu...* şi *Pentru rugăciunile Sfinţilor Tăi...* La fel şi la Duminica Cincizecimii[25].

La Utrenia din 7 octombrie, înainte de ieşirea procesiunii din biserica Sfintei Învieri, unde se făcea prima oprire, se cântau trei psalmi antifonici. Primul, *Psalmul 119,* avea aceste două refrene: *Miluieşte-ne pe noi, Iubitorule de oameni, Doamne!* şi *Mântuieşte-ne pe noi, Hristoase, Dumnezeul nostru!* La fel, într-o situaţie similară, la 6 noiembrie: *Miluieşte-ne pe noi, Iubitorule de oameni!* şi *Ajută-ne nouă, Hristoase, Dumnezeul nostru!*[26].

Chiar şi în cazul în care avem un singur refren, nu lipsesc din documente indicaţii pentru o cântare antifonică, refrenul purtând titlul de *antifon.* Totuşi, comentariul atribuit Sfântului Gherman al Constantinopolului († 733) foloseşte termenul ἀνθυπακούω, „răspuns alternativ", atunci când se referă la cântarea celor trei antifoane ale Liturghiei[27]. Un manuscris de la Karlsruhe[28], din jurul anului 1200, descrie această cântare astfel:

Psalţii cântă al treilea antifon:
Veniţi să ne bucurăm de Domnul (*Ps.* 94, 1).
Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu...
A doua strană:
Veniţi să ne bucurăm de Domnul şi să strigăm lui Dumnezeu, Mântuitorul nostru.
Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu...
Şi iarăşi întâia strană:
Să întâmpinăm faţa Lui întru mărturisire şi în psalmi să strigăm Lui.
Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu...
(şi în continuare).

---

[24] Cf. MATEOS, *Typicon* II, index liturgic, s.v. ἀνταποκρινόμενον.
[25] *Ibid.*, II, pp. 94, 138.
[26] *Ibid.*, I, pp. 62, 90-92.
[27] Καὶ πάντων ἀνθυπακοῦντων (BORGIA, nr. 24, p. 22).
[28] Karlsruhe, Badische Landesbibl., cod. *Ettenheim Münster 6* (c. 1200 d.Hr.), în ENGDAHL, pp. 8-9.

Indicații similare sunt date pentru primele două antifoane. În această perioadă târzie, caracterul alternativ este încă bine subliniat, dar soliștii și corurile nu se mai disting. Jumătatea de stih cântată la început era folosită pentru a da tonul[29].

Refrenele sau antifoanele psalmilor antifonici puteau fi un *Aliluia* simplu sau triplu[30], o frază din Scriptură sau, mai frecvent, un stih sau o strofă de inspirație bisericească. Uneori acestea sunt numite stihiri (στιχηρά)[31] sau, mai frecvent, tropare (τροπάρια). Acest cuvânt este un diminutiv târziu al clasicului τρόπος (= ceva ce revine, modalitate, mod); aici indică o frază ce revine în cântare, la fel ca și diminutivul italian „ritornello" de la „ritorno".

Un termen asemănător apare la caldeeni: cuvântul *hepakta* (întoarcere), derivat al verbului *hpak* (a reveni), este folosit în Arhieraticon pentru a desemna două refrene de compoziție bisericească – unul pentru fiecare cor – care însoțesc psalmodia antifonică[32].

Troparele bizantine pot avea o întindere foarte variabilă. Unele sunt foarte scurte, spre exemplu troparul baptismal (*Gal.* 3, 27): *Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat; Aliluia*[33], sau cel al Cinstitei Cruci: *Crucii Tale ne închinăm, Stăpâne, și Sfânta Învierea Ta o slăvim*[34]. La fel, vechiul tropar la pomenirea unui sfânt cuvios: *Pomenirea cuviosului Tău, Doamne, prăznuind, printr-însul Te rugăm: mântuiește sufletele noastre!*[35]. Altele sunt mult mai dezvoltate, atingând uneori proporții considerabile.

Conform descrierii cântării antifonului din ms. de la Karlsruhe citat anterior, fiecare cor răspunde la un alt stih al psalmului. Atunci când există două tropare diferite pentru același psalm, schimbarea lor este indicată de verbul *allasein* (ἀλλάσειν); adesea schimbarea

---

[29] Fie intonarea unei jumătăți de stih urmat de refren, fie identificarea solistului cu strana corespunzătoare, se întâlnește de asemenea în ritul caldeean (cf. J. MATEOS, *Lelya-Sapra*, Roma, 1959, pp. 67-68).

[30] MATEOS, *Typicon* II, index liturgic, s.v. ἀντίφωνον, B b.

[31] Ms. *Isidor Pyromalus* (sec. XII), în GOAR, *Euchologion*, Paris, 1647, 181.

[32] *Arhieraticon caldeean*, Roma, 1957, p. 143. Strofa ce urmează după *Slavă...* este de asemenea numită *hepakta*, după cum grecii o numesc tropar, fără a ține seama de semnificația originală (cf. *ibid.*, p. 144).

[33] MATEOS, *Typicon* II, p. 94, unde acest stih este numit tropar.

[34] *Ibid.*, p. 44.

[35] *Ibid.* I, p. 122 (5 dec.).

este indicată după două stihuri consecutive[36]. Erau stihurile din psalmi cântate de doi solişti sau de două grupuri de solişti? Conform celor arătate în ms. de la Karlsruhe, mai probabilă pare acceptarea existenţei a doi solişti, înainte de fuziunea fiecărui solist cu corul său. Tipiconul Marii Biserici nu precizează nimic. Reţinem doar că, în secolul al X-lea, citeţii, iar nu psalţii, cântau stihurile din psalmii antifonici[37].

Spre deosebire de execuţia prochimenului, psalmodia antifonică bizantină se încheie întotdeauna cu *Slavă...* Această practică este observată şi de Sfântul Ioan Casian, presupunând că termenul *antiphona* are la el aceeaşi semnificaţie ca la bizantini:

> Chiar ceea ce am văzut în această provincie, că, la sfârşitul psalmului, cântat numai de unul, toţi cei de faţă intonează cu glas înalt „Slavă Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh", n-am auzit nicăieri în tot Răsăritul. Acolo, odată terminat psalmul de cel ce cântă, într-o linişte desăvârşită, urmează rugăciunea şi în mod obişnuit numai antifoanele se termină cu această *slavă* a Treimii.[38]

1. Execuţia antifoanelor

La cântarea prochimenului, după fiecare stih al psalmului, poporul relua răspunsul în întregime sau doar partea finală. Acelaşi lucru poate fi observat şi în execuţia antifoanelor, mai ales dacă troparul are o mare întindere. Aceasta explică prezenţa în structura a numeroase tropare a unei fraze finale care poate fi uşor detaşată de restul textului. Spre exemplu, troparele învierii adesea se termină cu fraza: *Ai înviat, Hristoase Dumnezeule, dăruind lumii mare milă!* sau o alta similară; unele tropare ale sfinţilor se termină prin invocări ca acestea: *Pentru ale cărui rugăciuni, Hristoase Dumnezeule, mântuieşte sufletele noastre!* sau *Roagă-te lui Hristos Dumnezeu ca să mântuiască sufletele noastre!*

Este cert faptul că această modalitate de execuţie a psalmodiei era în uz la Constantinopol. În Sâmbăta Mare, Tipiconul Marii Biserici prescrie:

---

[36] *Ibid.* II, index liturgic, ἀλλάσειν.

[37] *Ibid.*, ἀναγνώστης.

[38] *De Instit. coenob.* II, 8 (Petschenig, 24), [*PSB* 57, p. 125].

Şi după Utrenie, la *Sfinte Dumnezeule...* cel de la *Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu...* [Doxologia Mare], se face intrarea patriarhului şi a preoţilor cu Evanghelia; şi urcă psalţii pe amvon şi zic troparul, glasul al 2-lea: *Cel ce ţii marginile lumii ai primit a Te cuprinde în mormânt, Hristoase, ca să izbăveşti pe om de căderea cea din iad; şi să ne viezi pe noi, făcându-ne nemuritori, ca un Dumnezeu fără de moarte şi iubitor de oameni*[39].

Tipiconul nu oferă detalii privind cântarea troparului, dar unele mss. ale *Profetologhionului* constantinopolitan[40] precizează că repetăm, după *Slavă...*, fraza finală (*clausula*): *Şi să ne viezi pe noi...*[41].

Un exemplu clar privind aceeaşi modalitate de execuţie a psalmodiei avem în troparele care întrerup paremiile de la privegherile Naşterii şi Arătării (Botezului) Domnului. Primul tropar, conform *Tipiconului* şi *Profetologhionului*[42], se execută astfel:

Psalţii: *În taină Te-ai născut în peşteră, dar cerul pe Tine tuturor Te-a propovăduit, punând steaua înainte ca o gură, Mântuitorule. Şi a adus Ţie pe magi, care Ţi s-au închinat cu credinţă; împreună cu care miluieşte-ne pe noi!* (de trei ori)[43].

Citeţii şi poporul: *În taină Te-ai născut în peşteră, dar cerul pe Tine tuturor Te-a propovăduit, punând steaua înainte ca o gură, Mântuitorule. Şi a adus Ţie pe magi, care Ţi s-au închinat cu credinţă; împreună cu care miluieşte-ne pe noi!* (de trei ori).

Psaltul: *Temeliile Lui sunt în munţii cei sfinţi. Iubeşte Domnul porţile Sionului mai mult decât toate sălaşele lui Iacov. [Lucruri] slăvite s-au grăit despre tine, cetatea lui Dumnezeu. Aduce-voi aminte de Raav şi de Babilon celor ce mă cunosc pe mine* (Ps. 86, 1-4a).

Poporul: *Împreună cu care miluieşte-ne pe noi!*

---

[39] MATEOS, *Typicon* II, p. 82, [şi în *Triodul*, Edit. IBMBOR, Bucureşti, 2000, p. 668].

[40] *Profetologhionul* este cartea de muzică ce cuprinde citirile scripturistice vetero-testamentare de la privegheri şi din vremea Patruzecimii. Pe lângă indicaţiile tipiconale, atât de numeroase, întâlnim şi tropare, dar fără a fi puse pe note.

[41] Ed. C. HŒG şi G. ZUNTZ, fasc. V, Copenhaga, 1962, p. 428.

[42] MATEOS, *Typicon* I, p. 150; *Prophetologium*, ed. cit., fasc. I, Copenhaga, 1939, p. 39-41.

[43] Privitor la tripla repetiţie a troparului de către psalţi şi apoi de către popor, cf. indicaţiile din *Prophetologium* I, pp. 390-409, [*Mineiul pe Decembrie*, Edit. IBMBOR, Bucureşti, 1991, pp. 378-379].

Psaltul: *Şi, iată, cei de altă seminţie şi Tirul şi poporul etiopienilor, aceştia s-au născut acolo. Maică, Sionului, va zice omul, şi om s-a născut într-însul şi Cel Preaînalt l-a întemeiat pe dânsul* (*Ps.* 86, 4b-5).
Poporul: *Împreună cu care miluieşte-ne pe noi!*
Psaltul: *Domnul va povesti în scriptura popoarelor şi a căpeteniilor acestora care s-au născut într-însul. Căci tuturor celor ce se veselesc le este lăcaşul la tine* (*Ps.* 86, 6-7).
Poporul: *Împreună cu care miluieşte-ne pe noi!*
Psaltul: *Slavă... Şi acum...*
Poporul: *Împreună cu care miluieşte-ne pe noi!*
Psalţii: *În taină Te-ai născut...* până la sfârşit.
Citeţii şi poporul: *În taină Te-ai născut...* până la sfârşit.

După mss. P şi H ale *tipiconului*, fraza finală (*clausula*) repetată de popor era: *Împreună cu care miluieşte-ne pe noi!* Dintre mss. *Profetologhionului*, V 768 (sec. XIII-XIV) este singurul care indică o frază finală scurtă. Toate celelalte cuprind o frază finală lungă: *Şi a adus Ţie pe magi...*, cu excepţia a două mss. din Italia meridională (sec. X), care prescriu cântarea întregului tropar după fiecare stih.

După *Slavă...* repetăm fraza finală pentru ultima dată. Apoi psalţii cântă troparul în întregime iar poporul şi citeţii îl rostesc încă o dată. Această dublă repetare finală a întregului tropar primeşte numele de *perissi* (περισσή) sau *apendix*[44].

Această modalitate de cântare a troparelor pare a fi foarte veche. Psalmul rămâne elementul principal; nu este umbrit de repetiţia unei lungi strofe după fiecare stih. De asemenea, remarcăm lungimea stihurilor din psalm – adevărate strofe psalmice – cântate de solist, ceea ce contribuie la reliefarea textului inspirat.

Strofa sau troparul, cântat în întregime doar la început şi la sfârşit, pare a fi o explicaţie sau un comentariu al tainei psalmului cântat.

Un ms. sinaitic din secolul al IX-lea, actualmente păstrat la Leningrad[45], prezintă execuţia troparului *Unule-născut...* (Ὁ Μονογενής) – imnul intrării la Liturghia duminicală – în acelaşi mod pe care l-am descris, adică repetându-se doar *fraza finală*. De fapt, după tropar,

---

[44] Cf. MATEOS, *Typicon* II, index liturgic, s.v. περισσή.

[45] Cod. *gr.* 44, ed. J.B. THIBAUT, *Monuments de la notation ekphonétique et hagiopolite de l'Église Greque*, St. Petersburg, 1913, partea a 3-a, pp. 1-11.

la *Slavă...*, ms. inseră fraza finală[46]: *Unul fiind din Sfânta Treime, împreună slăvit cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, mântuiește-ne pe noi!* Este un indiciu pentru repetarea doar a frazei finale ca refren al întregului psalm al intrării.

Dacă troparul este scurt, poate fi cântat în întregime după fiecare stih al psalmului. Acesta este cazul troparului pascal: *Hristos a înviat din morți...*, la începutul Liturghiei și al celorlalte slujbe din timpul Săptămânii Luminate. La slavi este cântat la început de trei ori de către preot (care ține aici locul psalților de altă dată) și de trei ori de către popor, după vechea modalitate de începere a troparelor procesionale. De fapt, cântarea troparului Învierii la începutul Liturghiei nu este altceva decât un vestigiu al procesiunii care avea loc în lunea Paștilor înainte de Liturghie[47]. În cadrul Liturghiei, același tropar este cântat, cu același psalm, ca imn al intrării, alcătuind al treilea antifon.

În același mod, cu o triplă repetare inițială, se cântă la Constantinopol troparul final al Vecerniei[48]. Acest tropar, cântat după litii (procesiuni) – partea finală a slujbelor – ar putea fi destinat începerii procesiunii care, după Egeria, urma slujbei de seară[49].

Adăugăm încă un cuvânt asupra *perissiului* (repetarea finală a unui tropar). Destul de frecvent, numele de *perissi* se dă unui al doilea tropar, care încheie cântarea primului tropar cu psalmul său, luând locul repetiției finale[50]. Spre exemplu, de marți până vineri în săptămâna a patra din Postul Mare, cântăm troparul: *Crucii Tale ne închinăm, Stăpâne...*, citat mai sus. Miercuri cântăm ca *perissi* tropa-

---

[46] *Ibid.*, p. 9, formular pentru prima duminică.

[47] MATEOS, *Typicon* II, p. 98. În sec. al XII-lea, Tipiconul mânăstirii Everghetis încă ignoră cântarea troparului pascal înaintea primului antifon al Liturghiei Paștilor, cf. DMITRIEVSKI, *Opisanie* I, p. 559.

[48] Cf. MATEOS, *Typicon* II, index liturgic, s.v. τροπάριον IV a. Traducerea franceză din *Typicon* pentru pasajele privind execuția troparului Vecerniei nu este foarte precisă. La 8 noiembrie (I, 18-20), spre exemplu, ar trebui să spună: „Îl cântăm pe acesta [troparul] de trei ori, (apoi cu) cele trei stihuri de la *Mărește sufletul meu pe Domnul...*, și repetiția finală (*perissi*)".

[49] *Journal de voyage* 24, 7 (ed. PÉTRÉ; SC 21, Paris, 1948, pp. 192-194).

[50] În cântarea antifonică, cuvântul *perissi* se aplică și repetiției finale a unui scurt refren, spre exemplu *Aliluia*, cf. Sf. SIMEON AL TESALONICULUI, 349 (637 C).

rul: *Crucea de viață făcătoare a bunătății Tale...*[51]. Această situație este frecvent întâlnită în ritul bizantin[52]. În Liturghia euharistică, al doilea antifon al enarxei are ca *perissi* troparul *Unule-născut...;* al treilea antifon, la praznice, troparul numit *condac*[53]; iar psalmul împărtășirii (*chinonicul*), troparul: *Să se umple gurile noastre...* (πληρωθήτω)[54]. La Laudele bisericești, *irmosul* (εἱρμός) canoanelor poetice ale Utreniei, departe de a fi un vechi tropar intercalat între stihurile unei cântări biblice, era strofa finală sau *perissi* (deși acest termen nu era în uz în Palestina, din câte se pare) al unei cântări biblice cântate cu un refren propriu[55]. Irmosul cântat după troparele fiecărei cântări a canonului primește numele de *catavasie* (καταβασία), probabil datorită faptului că era cântat de cele două strane care coborau din scaunele lor. Catavasia este, fără îndoială, vechiul *perissi* al cântărilor scripturistice, înainte de a fi compuse canoanele poetice.

2. *Tropar-ipacoi*

Modul de execuție a troparului, cu repetarea doar a frazei finale, caracterizează și *ipacoiul* (răspuns). Strofa poetică purtând acest nume este astăzi cântată, fără stihuri psalmice, la Utrenia praznicelor. Totuși, cuvântul *ipacoi* indică faptul că această strofă trebuia repetată ca refren într-un mod aparte. Indicațiile tipiconale oferite de tipiconul

---

[51] Mateos, *Typicon* II, p. 42; index liturgic, s.v. περισσή.

[52] Și în ritul siriac, unde *perissi* poartă numele de *'eqbā*. La caldeeni se numește *tesbohta*. Iar la maroniți, lungile strofe poetice ce joacă rolul *perissi*, sunt cunoscute ca *sogita*.

[53] Spre exemplu, strofa *Fecioara astăzi...* (Ἡ Παρθένος σήμερον...) din ziua de Nașterii Domnului, care astăzi poartă numele de condac, este numită tropar în Tipiconul Marii Biserici, I, pp. 156-158.

[54] Că troparul πληρωθήτω este legat de psalmul împărtășirii, rezultă din textul *Chronicon Paschale* (în luna mai a anului 624, în vremea patriarhatului lui Serghie, *PG* 92, 1001 BC): Ἐπενοήθη ψάλλεσθαι μετὰ τὸ μεταλαβεῖν πάντας τῶν ἁγίων μυστηρίον ... μετὰ τὸ ... ψαλθῆναι τὸν τελευταῖον στίχον τοῦ κοινωνικοῦ, λέγεσθαι καὶ τοῦτο τὸ τροπάριν· Πληρωθήτω τὸ στόμα ἡμῶν κτλ. [„Se rânduiește psalmodia până se împărtășesc toți cu Sfintele Taine [...] iar după [împărtășire] se cântă ultimul stih al chinonicului, zicându-se și troparul: *Să se umple gurile noastre...*"].

[55] Troparele care urmează după irmos, mai noi decât acesta, nu au fost niciodată destinate a fi repetate ca refrene. Intercalarea troparelor între ultimele stihuri ale cântărilor biblice nu este decât consecința multiplicării lor după irmos care, uneori, este încă repetat în vechiul său loc, după *Slavă...*.

de la Everghetis (sec. XII) privind cântarea ipacoiului în a doua duminică înainte de Naşterea Domnului, ne permit să concluzionăm că execuţia acestei strofe era făcută la fel ca cea a unui tropar:

> Cântăm (ipacoiul) astfel: întâi psaltul, apoi poporul cu *hironomie* [adică în ritmul indicat de psalt]. Apoi psaltul intonează stihul: *Strigaţi lui Dumnezeu...* (*Ps.* 99, 1). După stih, poporul cântă iarăşi finalul ipacoiului[56].

Anumite documente, din alte locuri, dau numele de ipacoi unei strofe numită de alţii tropar. Astfel, refrenul baptismal: *Câţi în Hristos v-aţi botezat...* (*Gal.* 3, 27), numit tropar în documentele constantinopolitane[57], este numit ipacoi în marele lecţionar de la Ierusalim[58]. La fel, refrenul Psalmului 140 la Vecernia din Sfânta Sofia este numit tropar în Tipiconul Marii Biserici, iar în alt ms. sub influenţă palestiniană este numit ipacoi[59]. Prin urmare, putem afirma că termenii de *ipacoi* şi *tropar* sunt echivalenţi, doar că primul este de origine palestiniană, iar al doilea de origine constantinopolitană[60].

Termenul siriac *'enyana*, desemnând troparele-antifoane care trebuiau intercalate în cântarea unui psalm, este echivalentul exact al termenului grecesc *ipacoi*. Această echivalenţă confirmă originile palestiniene ale sale. Dimpotrivă, cuvântul tropar îşi găseşte echivalentul în siriacul *hepakta*, aflat în uz la caldeeni – după cum am observat anterior – dar care nu este folosit în teritoriul siro-palestinian.

3. *Alţi termeni care desemnează troparul*

Un alt termen palestinian care desemnează un tropar este cel de *stih* (στίχος); apare adesea în lecţionarul georgian, unde *stihul* este

---

[56] Dmitrievski, *Opisanie* I, pp. 339-340.

[57] Mateos, *Typicon* II, p. 94.

[58] Tarchnischvili, *Lectionnaire*, nr. 736, p. 113.

[59] Mateos, *Typicon* I, p. 148, şi aparatul critic r. 9.

[60] În sec. al X-lea, epoca mss. Tipiconului Marii Biserici şi ale Lecţionarului de la Ierusalim, schimbul între Constantinopol şi Palestina era deja început. Astfel, cântăm un *ipacoi* la începutul slujbei constantinopolitane de noapte (cf. Mateos, *Typicon* II, index liturgic, *hypacoë*), şi un *tropar* apare ca imn al intrării la Liturghia de la Ierusalim (Tarchnischvili, *Lectionnaire*, nr. 6, p. 9; nr. 26, p. 13; nr. 33, p. 14; nr. 42, p. 15 etc.), aceasta datorându-se fără îndoială faptului că psalmul intrării era acelaşi ca la Constantinopol (*Ps.* 94).

întotdeauna însoțit de un psalm[61]. Aceeași denumire este folosită în Liturghia Sfântului Marcu pentru un tropar ce probabil trebuie identificat cu cel numit în lecționarul georgian „manuum lotionis"[62].

Termenul *catismă/sedealnă* (κάθισμα), de asemenea palestinian, indica, la origine, un tropar cântat la slujba de noapte pentru a întrerupe psalmodia. De fapt, psalmodia era recitată stând în picioare, după cum indică numele de *stare* (στάσις) aplicat micilor diviziuni – cele mai vechi – ale Psaltirii[63]. Sedealna era, de asemenea, cântată împreună cu un stih psalmic, cu repetarea frazei finale (*clausula*) și cu *perissi* final (= a Născătoarei de Dumnezeu), după modalitatea obișnuită de execuție a troparului. Să vedem un exemplu din cod. *Sinai Gr.* 864 (*Ceaslov*, sec. IX), ff. 59v-60r:

Sedealna, glasul al 2-lea: Deșteaptă-mă, Stăpâne, spre cinstirea Ta, întru cântarea Ta buzele mele le deschide, a greșelilor mele mulțime o șterge, dă-mi, spre sănătatea mea, duh de pocăință; primește rugăciunea mea, Hristoase Dumnezeule: căci Tu poți toate, Unule, Iubitorule de oameni.

Stih (*Ps.* 56, 1): Miluiește-mă, Dumnezeule, miluiește-mă, că spre Tine a nădăjduit sufletul meu și în umbra aripilor Tale voi nădăjdui, până va trece fărădelegea.

*Căci Tu poți toate, Unule, Iubitorule de oameni.

Slavă... Și acum..., a Născătoarei de Dumnezeu: Spre tine, Maica lui Dumnezeu...

Aceeași modalitate de execuție a sedelnei este indicată și de tipicuri. În *Regula lui Teodor Studitul* este cerută, pentru perioada dintre înălțarea Crucii și începutul Patruzecimii, repetarea troparului cu intercalarea stihului psalmic[64].

---

[61] Tarchnischvili, *Lectionnaire*, nn. 12-23, pp. 10-12.

[62] *Ibid.*, n. 40, p. 15; 46, p. 16; 90, p. 20 etc.

[63] În vechile Psaltiri, cuvântul *catismă* nu era titlul unei secțiuni din Psaltire, ci o indicație tipiconală așezată la sfârșitul unei secțiuni, pentru a indica intonarea troparului. Astfel, cod. *Vatican Gr. 341* (sec. XI) are indicația *Catisma* 1 după *Slava* de la sfârșitul *Ps.* 8, finalul stării a 3-a, la fel și la următoarele. La fel și cod. *Atena Ethn. Bibl.* nr. 7, o Psaltire din sec. al X-lea.

[64] Dmitrievski, *Opisanie* I, p. 321: „iar troparele-sedelne se spun de două ori, zicând între ele stihul".

Tipiconul de la Everghetis (sec. XII) omite menționarea stihului psalmic, dar indică repetarea cântării de către popor, adică de către comunitate[65].

La sirieni, termenii de *estikon* şi *qatisma* se referă tot la tropare[66]. Caldeenii foloseau *mawtba*, cu semnificație identică cu *sedealna* (κάθισμα), acesta aplicându-se ansamblului poeziei bisericeşti şi celorlalte piese ce urmează după psalmodia nocturnă.

Termenul de ἀπολυτίκιον (*apolytikion*) a fost uneori folosit la Constantinopol pentru a desemna un tropar ce se găsea la finalul unei slujbe, în proximitatea *apolisului* sau concedierea poporului; în Liturghia Euharistică, acesta era troparul de după psalmul împărtăşirii; la Vecernie, troparul final[67].

Stihira (στιχηρόν), derivat al lui *stih* (στίχος), indica o compoziție în versuri, practic o strofă. Desemnează troparele intercalate la psalmii Vecerniei; un ms. din Patmos dă acest nume şi troparului antifonului al treilea al Liturghiei: *Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu...*[68].

Pentru termenii *irmos* şi *catavasie*, a se vedea afirmațiile de mai sus, când am vorbit despre *perissi*.

4. *Evoluția cântării troparelor*

Inițial, troparul era subordonat textului psalmilor, după fiecare stih al psalmului repetându-se fie troparul, atunci când era foarte scurt, fie doar fraza sa finală.

Totuşi, de-a lungul timpului, troparul a devenit uneori elementul principal, stihurile psalmice rămânând doar un pretext pentru repetiția troparului, cântat de fiecare dată în întregime. Aşa sunt, în ritul bizantin actual, troparele Ceasurilor al treilea, al şaselea şi al nouălea, cândva cântate zilnic, dar rezervate acum pentru Patruzecime[69].

---

[65] *Ibid.*, p. 513: „întreaga sedealnă o zice întâi psaltul, apoi poporul, Slavă... Şi acum..., a Născătoarei de Dumnezeu"; *ibid.*, 516, 525.

[66] Spre ex., în ms. de la Charfet, *Rahmani 121*, fol. 167v.

[67] Cf. MATEOS, *Typicon* II, index liturgic.

[68] *Supra*, n. 31.

[69] Aceste tropare exprimă vechiul sens al Ceasurilor. Cel de la Ceasul al treilea, pogorârea Sfântului Duh, ca la TERTULLIAN, *De Oratione* 25 (CC, *Series Latina* I, Turnhout, 1954, p. 272), Sf. CIPRIAN, *De oratione dominica* 24 (*PL* 4, 541), Sf. VASILE,

În alte locuri – chiar în modalitatea tradițională de execuție a troparului – întâlnim simplificări deja în secolul al X-lea. În realitate, la troparul privegherii Naşterii Domnului, citat *in extenso* mai sus, cântarea a devenit responsorială: solistul este reprezentat de grupul de psalți, iar poporul nu mai este divizat în două grupuri, ci cântă împreună. Prezența *Slavei*... la finalul psalmului ne obligă, totuşi, să considerăm această cântare ca fiind, la originea sa, antifonică.

Cu toate acestea, există tropare şi ipacoi care par a nu fi fost urmate de doxologie[70]. Să fi fost ele cântări responsoriale? Acceptarea acestei posibilități nu creează niciun inconvenient, mai ales că, din punct de vedere etimologic, nici cuvântul tropar (= ritornello), nici cuvântul ipacoi (= răspuns) nu specifică modul în care poporul trebuia să le cânte.

O evoluție regretabilă este cea care apare în ms. de la Karlsruhe, citat mai sus, privind antifoanele Liturghiei[71]: alternanța este păstrată, dar participarea poporului a dispărut; cele două coruri de psalți cântă şi stihurile psalmului şi refrenul.

În mare parte, influența monastică a fost cea care a eliminat din uz cântarea psalmilor şi a troparelor de către popor, un mod de execuție atât de eficace din punct de vedere pastoral. Vechiul ipacoi palestinian şi-a pierdut stihurile din psalmi şi, ca urmare, repetarea sa.

În alte locuri, unde stihurile psalmilor au fost păstrate, se intercalează după fiecare stih un tropar diferit, suprimând repetiția vechiului tropar-refren, ducând astfel la dispariția antifoniei. Acesta este cazul stihoavnei (στιχηρὰ ἀπόστιχα) de la finalul Vecerniei de sâmbătă seara; *Psalmul 92* avea cândva o singură stihiră, prima din cele de azi, care trebuia cântată de-a lungul întregului psalm. Alte

Regulile mari, Interr. 37, 3 (*PG* 31, 1013). Ceasurile al şaselea şi al nouălea amintesc de răstignirea şi, respectiv, de moartea Domnului, cf. HIPPOLYTE, *La tradition Apostolique* 41 (ed. B. BOTTE, *Liturgiewissent. Quellen u. Forschungen* 39, Münster, 1963, pp. 90-92) şi Sf. CIPRIAN (loc. cit.).

[70] Dintre tropare, posibil cel final al Vecerniei constantinopolitane, unde niciodată nu este menționată *Slava*..., deşi aceasta ar putea să fie subînțeleasă ca fiind firească (cf. MATEOS, *Typicon* II, index liturgic, s.v. *troparion*, IV a).

Ipacoiul păstrat la Utrenie, lipsit acum de stihurile din psalmi, nu mai are *Slavă*...; totuşi, este sigur că denumirea de *ipacoi* era dată unor tropare ce se terminau cu o doxologie (cf. *supra* secțiunea II.1).

[71] *Supra* secțiunea II.

stihiri, cu metru poetic diferit, aparținând unei serii alfabetice, au fost intercalate între stihurile psalmului și au devenit elementul principal.

În sfârșit, denumirea de „tropar" a fost aplicată de asemenea și strofelor care nu au fost compuse pentru a fi repetate precedate de stihuri psalmice. Acesta este cazul troparelor care alcătuiesc canoanele poetice ale Utreniei, având o compoziție care imită irmosul.

5. Corespondente ale troparului în alte rituri

Troparul bizantin nu este un gen de compoziție întâlnit exclusiv în acest rit. La caldeeni, poartă numele de *qanona* (κανών) sau, mai rar, *hepakta*, atunci când psalmul rămâne elementul principal, dar este numit *'onita* atunci când textul bisericesc predomină față de stihurile psalmului[72].

La sirieni, după terminologia palestiniană, *'enyana* corespunde *ipacoiului* bizantin (= *responsorium*), unde psalmul rămâne elementul principal[73]. Dimpotrivă, *qale*-le cădirii, sunt tropare care, ca și *'onita* caldeene, au trecut psalmodia în plan secund[74].

La romani, antifoanele procesionale ale Liturghiei romane (*antiphona ad introitum, ad offertorium, ad communionem*) corespund antifoanelor sau troparelor bizantine. Adesea *antifonul* roman se referă la psalm; la sărbători, întâlnim alte texte din Scriptură folosite ca antifoane[75]; mai rar întâlnim compoziții bisericești (*Gaudeamus omnes, Salve sancta Parens*).

[72] La Sf. EFREM, totuși, *'onita* desemnează refrenul unei *mandrasa* (poezie didactică ce corespunde vechiului condac bizantin), spre exemplu, *Carmina Nisibena*, ed. E. BECK, CSCO vol. 218 (Scriptores Syri 92), Louvain, 1961, p. 1, r. 17; p. 7, r. 4; p. 11, r. 13 etc. Numele actual al acestui refren este *'unnaya*.

[73] Vechile *'enyane* au una sau două strofe; s-au dezvoltat ulterior într-o serie de strofe diferite pentru fiecare stih din psalm. Este probabil ca repetarea frazei finale (*clausula*) să fi provocat compunerea de noi strofe terminate cu aceeași frază finală. Un caz la fel de clar apare în invitatoriul (*m'irana*) de joi (*Shima*, ed. Charfet, 1937, pp. 286-289), unde fiecare strofă se termină cu doxologia: *Doamne al tuturor, slavă Ție!*, însă, doar prima strofă se referă la miezul nopții.

[74] Psalmul tradițional pentru aceste qale este Ps. 116, care apare în slujba maronită. Numărul inițial al strofelor este dificil de determinat: probabil una singură, repetată de mai multe ori. La sirieni, au fost adăugate la *qala* unele seturi de strofe în cinstea Sfintei Fecioare, a sfinților etc.

[75] La începutul anului bisericesc, la duminicile a 2-a, a 3-a și a 4-a ale Adventului, la privegherea Nașterii Domnului, la a 2-a și a 3-a Liturghie a Nașterii Domnului,

Antifoanele procesionale ale Duminicii Floriilor (*Pueri hebraeorum*... etc.) sunt tropare care se cântă cu stihuri psalmice; întâlnim, în stilul troparelor bizantine, chiar şi o frază finală (*Hosanna in excelsis*) care putea fi repetată după fiecare stih, rezervând cântarea întregului antifon pentru început şi pentru sfârşit. Din această modalitate de execuţie a antifoanelor probabil a derivat antifonul monastic roman, cântat doar la începutul şi la sfârşitul psalmilor slujbei.

Antifoanele în cinstea Sfintei Fecioare (*Alma Redemptoris, Ave Regina, Regina cœli, Salve Regina*), cântate la sfârşitul Orelor, sunt probabil exemple romane de tropare care şi-au pierdut funcţia de refren.

6. Responsoria *nocturnei romane*

Examinăm aici *responsoria* romane care urmează după citirile nocturnei. Ca funcţie, ele corespund troparelor bizantine numite *sedelne*[76].

Textul lor de obicei nu este psalmic, ci de compoziţie bisericească, şi corespunde troparelor bizantine. Aceasta ne împiedică să le plasăm, în ciuda identităţii de nume, în aceeaşi categorie cu *responsoriumul* (gradualul) Liturghiei romane.

Execuţia lor, care presupune repetiţia frazei finale (*clausula*) după fiecare stih (*versus*), este similară celei a troparelor şi sedelnelor bizantine, conform exemplelor de mai sus.

Astfel, aceste trei asemănări ne obligă să identificăm *responsoriumul* roman cu troparul-sedealnă bizantin. Mai rămâne doar problema denumirii. De ce aceste tropare sunt numite *responsorium*? Credem că vom găsi răspunsul la această întrebare în aceea că, în Palestina, troparul era numit *ipacoi* (= *responsorium*). Slujba romană a păstrat această veche denumire a troparului. De altfel, deoarece *responsoriumul* roman doar excepţional se termină cu *Slavă*..., trebuie

---

la Sf. Ioan Evanghelistul, în duminica de după Naşterea Domnului, în 1 ianuarie, la Numele lui Iisus, la Epifanie etc.

[76] Locul lor în cadrul slujbei este uşor diferit. Fiecare nocturnă romană îşi dispune elementele în această ordine: psalmodie, lecturi (urmate fiecare de un *responsorium*); fiecare Utrenie bizantină şi le dispune astfel: psalmodie, rugăciune, sedealnă (= *responsorium*), citire (cf. J. Mateos, „Quelques problèmes de l'orthros byzantin", *POC* XI (1961), p. 23 [*Utrenia bizantină*, p. 24]).

să admitem că modalitatea de execuție a acestei cântări era responsorială, nu antifonică.

În sfârşit, stihul, care în cazul troparului bizantin este un verset psalmic, în ritul roman a devenit o compoziție bisericească.

7. Cele trei antifoane

În vechea rânduială a slujbei de la Constantinopol, cântarea a trei antifoane succesive era frecventă. Cele trei antifoane cântate la Vecernie erau numite, cel puțin până în secolul al X-lea, „antifoanele mici"[77]. După Sfântul Simeon al Tesalonicului, această denumire se datorează faptului că psalmii erau reduşi la patru stihuri[78].

Succesiunea celor trei antifoane în stil constantinopolitan este necunoscută slujbelor bizantine de origine palestiniană[79].

III. ALTE TIPURI DE PSALMODIE

Psalmodia de obşte (în greceşte: κοινῶς ψάλλειν) este cântată concomitent de întreaga comunitate. În Liturghia Euharistică nu întâlnim psalmi cântați în acest mod. La Utrenie, după vechile tipicuri, hexapsalmul începător era cântat de întreaga comunitate monahală[80].

Psalmodia meditativă este cântată sau recitată lin, de un singur solist, în timp ce asistența meditează cuvintele inspirate. Această manieră de execuție este proprie slujbelor mănăstireşti şi este rezervată citirii curente a Psaltirii (*psalmodia currente psalterio,* adică recitării psalmilor în ordinea lor numerică) de seară şi de noapte. Îşi are rădăcinile în Egiptul antic[81]. Astăzi, în practică, adesea doi solişti recită alternativ psalmii de meditație.

---

[77] Cf. MATEOS, *Typicon* II, index liturgic, s.v. *antiphonon* II A e.

[78] Sf. SIMEON AL TESALONICULUI, 348 (632 C).

[79] Cele trei antifoane ale treptelor (psalmii suitori) de la Utrenia duminicilor, sunt un element constantinopolitan inserat într-o slujbă palestiniană (cf. art. cit., *„Quelques problèmes"*, pp. 208-210 [*Utrenia bizantină*, pp. 57-61]).

[80] Typikon ms. *Sf. Sava 1096*, sec. XII (DMITRIEVSKI, *Opisanie* III, p. 24): ψάλλομεν κοινῶς ἑξάψαλμον [„cântăm cei şase psalmi împreună"]. Euchologion ms. *Sinai Gr. 973*, sec XII (*Ibid.* II, p. 88): καὶ εὐθὺς ὁ λαὸς ἄρχονται (*sic*) τὸν ἑξάψαλμον [„şi apoi poporul începe cei şase psalmi"].

[81] Cf. Sf. IOAN CASIAN, *De Instit.* II, 12 (PETSCHENIG, 27), [*PSB* 57, p. 127].

Două coruri pot, de asemenea, să recite psalmii alternând versetele. Această modalitate de execuție, obişnuită în practica apuseană corală, era probabil practicată în comunitățile vasiliene[82] şi în mânăstirea Studion[83]. Totuşi, nu pare să fie prevăzută de tipicurile care urmează tradiția palestiniană.

[82] Cf. J. Mateos, „L'office monastique à la fin du IVe siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce", *OC* 47 (1963), p. 83.

[83] Cf. Sf. Teodor Studitul, *Cateheza* 99, în A. Mai, *Nova Patrum Bibliotheca* IX, Roma, 1888, pp. 230-231.

Capitolul I

ECTENIA MARE ŞI ORIGINEA CELOR TREI ANTIFOANE

PRELIMINARII: DESFĂŞURAREA ACTUALĂ A ÎNCEPUTULUI A LITURGHIEI

După mărturia Sfântului Ioan Gură de Aur, în secolul al IV-lea, poporul şi clerul intrau în biserică fără solemnitate pentru a săvârşi Dumnezeiasca Liturghie. Înăuntrul bisericii, înainte de a urca la locul său, episcopul saluta poporul, zicând: *Pace tuturor!* Apoi se aşeza pentru ascultarea citirilor.

Să vedem câteva texte ale lui Sfântului Ioan Gură de Aur care se referă la începutul Liturghiei:

> Biserica este casa de obşte a tuturor; iar noi, care ţinem locul apostolilor, intrăm după ce aţi intrat voi mai întâi. [...] îndată ce intrăm în biserică, spunem tuturor, îndeobşte: „Pace!".[1]

> După ce părintele [episcopul] intră, nu urcă la acest tron înainte de a vă grăi: „Pace tuturor!".[2]

[1] La *Mt.* 32 (33), 6 (*PG* 57, 384), [Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, trad. rom. D. Fecioru, în *PSB* 23, Edit. IBMBOR, Bucureşti, 1994, p. 401]. Legea la care Sf. Ioan Gură de Aur face aluzie este cea aşezată de Domnul în *Mt.* 10, 12-13: *„Şi intrând în casă, uraţi-i, zicând: Pace casei acesteia! Şi dacă este casa aceea vrednică, pacea voastră să vină peste ea"*. Pluralul folosit de Sf. Ioan Gură de Aur: *„[noi] spunem tuturora, îndeobşte: «Pace!»"*, arată că, pe lângă episcop, fiecare cleric saluta poporul; de fapt, omiliile la Matei au fost rostite la Antiohia (c. 390 d.Hr.), cum se vede în acest pasaj din omilia 7, 7 (*PG* 57, 81 – *PSB* 23, p. 99): *„pentru că oraşul vostru* [Antiohia] *este cel dintâi care şi-a pus pe cap cununa cu numele de creştin."*

[2] *Adv. Iudaeos* 3, 6 (*PG* 48, 870).

De aceea primiţi-mă cu dragoste cel puţin aici, când intru în biserică. Când spun „Pace vouă" şi voi răspundeţi: „Şi duhului tău!".[3]

Şi [intrând] întâistătătorul adunării (ὁ τῆς ἐκκλησίας προεστὼς), zice: „Pace tuturor!".[4]

Salutul *Pace tuturor!*, despre care vorbeşte Sfântul Ioan Gură de Aur, corespunde, fără nicio îndoială, celui care şi astăzi, la slavi şi la români, precede prochimenul. La greci şi la melchiţi a dispărut la o dată destul de recentă[5].

Dar astăzi, înainte de acest vechi început, există o serie de alte elemente liturgice: cel dintâi este o binecuvântare iniţială, iar ultimul este *trisaghionul* [cântarea întreit-sfântă]. Dorim să le studiem în subcapitolele următoare pentru a determina, pe cât este posibil, perioada în care au apărut, rolul iniţial şi evoluţia lor înainte de a ajunge să ocupe locul pe care îl au în structura actuală.

Să vedem deci, în detaliu, care sunt aceste elemente.

Liturghia începe cu glas înalt, cu o binecuvântare: *Binecuvântată este împărăţia Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor,* rostită de preot ca urmare a invitaţiei diaconale: *Binecuvintează, stăpâne!*

Diaconul propune imediat intenţiile ecteniei păcii (εἰρηνικά) sau ale ecteniei mari[6].

Strana cântă trei psalmi antifonici – numiţi „antifoane" – fiecare precedat de o rugăciune a preotului, zisă în taină. Prima rugăciune este citită *în timpul rostirii* ecteniei mari, iar a doua şi a treia în timp

---

[3] La *Mt.* 32 (33), 6 (*PG* 57, 385), [*PSB 23*, p. 402].

[4] La *Col.* 3, 4 (*PG* 62, 323).

[5] Acest salut apare în ediţia lui Doukas, cf. SWAINSON, *Liturgies*, p. 116. În secolul al XVIII-lea, lipseşte din Evhologionul lui NICOLAS SAROS (Veneţia, 1745 şi 1776), dar există în ediţia bilingvă a lui ANTONIO BORTOLI (Veneţia, 1775), p. 19.

[6] *Synaptēs* sau litania păcii este numită la slavi „ectenie", iar micile *synaptēs* „ectenii mici". Aceasta duce la o confuzie. Ar trebui rezervată denumirea de „ectenie" (= *şugubaia*) doar pentru litania de după Evanghelie, în conformitate cu textul grecesc.

[În practica românească s-a încetăţenit terminologia slavonă, toate litaniile fiind numite *ectenii;* şi, chiar dacă această terminologie nu concordă cu cea grecească, o vom folosi pentru a nu se crea confuzii inutile: *marea synaptē* = „ectenia mare", *mica synaptē* = „ectenia mică", *ektenē* = „ectenia întreită", *aitēsis* = „ectenia cererilor" (n.tr.)].

ce diaconul zice o formă prescurtată a ecteniei mari, numită „ectenie mică".

În timpul cântării antifonului al treilea se face o procesiune, numită azi „Intrarea mică". Clericii ies din altar prin uşa de miazănoapte, un diacon purtând Sfânta Evanghelie; dacă episcopul slujeşte şi se găseşte pe amvonul din mijlocul bisericii, se alătură procesiunii care intră din nou în altar prin uşile centrale.

Înaintea intrării, episcopul, sau cel dintâi dintre slujitori, rosteşte cu voce joasă o rugăciune, numită „rugăciunea intrării", şi sărută Sfânta Evanghelie purtată de diacon. Acesta înalţă Sfânta Carte făcând cu ea semnul crucii şi zicând: *Înţelepciune, drepţi!* Se intonează apoi stihul intrării (εἰσοδικόν) şi se intră în altar.

Strana cântă acum mai multe tropare ale praznicului sau sărbătorii din acea zi. La marile praznice, [atunci când slujeşte], episcopul cădeşte Sfânta Masă împrejur.

În timpul cântării troparelor liturghisitorii citesc *Rugăciunea cântării întreit-sfinte*[7] şi, după ce a fost rostit ecfonisul, strana cântă trisaghionul. În timpul cântării, liturghisitorii sărută Sfânta Masă şi merg în absidă, unde stau în dreptul scaunelor lor, urmând să se aşeze în timpul citirilor.

În linii mari, această parte introductivă se prezintă astfel:

---

[7] Aşa se face la slavi şi la români. Grecii şi melchiţii o recită în timpul cântării imnului, astfel încât ecfonisul este separat de rugăciune şi rostit cu glas înalt înainte de trisaghion. Motivul pentru care clerul grec şi melchit procedează astfel este faptul că ei participă activ la cântarea troparelor şi condacelor.

[Probabil sub influenţă grecească, şi datorită omiterii – din ce în ce mai frecvente în practica actuală – a troparelor şi a condacelor, dispărând astfel timpul necesar citirii rugăciunii trisaghionului la locul său, ediţiile româneşti ale Liturghierului au ajuns şi ele să transfere textul rugăciunii după ecfonisul (doxologia) ei, în timpul cântării trisaghionului; întâi s-a petrecut acest transfer pentru Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur (a se vedea *Liturghierul*, Bucureşti, 1955, pp. 74-75; Bucureşti, 1937, p. 123; Bucureşti, 1995, p. 126); pentru Liturghia Sf. Vasile cel Mare, *Liturghierul* (Bucureşti, 1855, p. 129) păstrează încă această rugăciune la locul ei logic – înainte de ecfonis, însă ediţiile ulterioare citate mai sus (Bucureşti, 1937, p. 193; Bucureşti, 1995, p. 189) înregistrează o uniformizare între formularele celor două Liturghii, rugăciunea fiind aşezată şi aici după ecfonis. Ultima ediţie sinodală a *Liturghierului* românesc (Bucureşti, 2012), restabileşte locul tradiţional al Rugăciunii trisaghionului înainte de ecfonisul său, pp. 143-144 (Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur), 217-217 (Liturghia Sf. Vasile cel Mare), şi notele de la aceste pagini (n.tr.)].

Binecuvântarea inițială
ectenia mare – rugăciunea antifonului I – ecfonisul
antifonul I
ectenia mică – rugăciunea antifonului al II-lea – ecfonisul
antifonul al II-lea
ectenia mică – rugăciunea antifonului al III-lea – ecfonisul
antifonul al III-lea – rugăciunea intrării
intrarea – troparele
rugăciunea trisaghionului – trisaghionul – suirea în absidă.

I. ECTENIA MARE

După cum am arătat, în această parte a Liturghiei există trei ectenii: ectenia mare și cele două ectenii mici, fiecare precedând un antifon. Sunt aceste ectenii elemente vechi în acest moment?

Să începem cu ectenia mare. Doar dintr-o perioadă relativ recentă această ectenie ocupă locul său actual. În secolele IX-X era rostită după intrare, înainte de *trisaghion*, astfel încât rugăciunea trisaghionului era rostită în timpul acestei ectenii[8]; care era numită „ectenia (*synaptēs*) trisaghionului" sau „cererea (*aitēsis*) trisaghionului"[9].

De asemenea, apare după intrare într-un ms. din secolul al XI-lea de la Grottaferrata[10] și în *Paris Gr. 330* (sec. XII)[11]. Constantinopolul a păstrat această practică până în secolul al XII-lea, după cum este atestat de codicele lui *Isidor Pyromalus*[12] și de *Tipiconul de la Everghetis*[13].

[8] Cod. *Grottaferrata Γ.β. VII* (324) (sec. X); *Leningrad Gr. 226* (= *Evholghiul lui Porfirie*) (sec. X), Krasnoselțev, *Svedeniia*, p. 286; Mateos, *Typicon* II, index liturgic, p. 297.

[9] „Synaptie du trisagion" în *Tipiconul Marii Biserici*, cf. *ibid.*; „aitisis du trisagion" în cod. *Leningrad Gr. 225* (*ibid.*, p. 285).

[10] Cit. în Goar, p. 150, n. X.

[11] A se vedea, pentru această problemă, Strittmatter, pp. 85-108.

[12] Cf. Goar, pp. 153-156.

[13] Dmitrievski, *Opisanie* I, pp. 256-655. Acest tipicon prescrie explicit recitarea ecteniei mari înaintea trisaghionului, adeseori în cursul anului: 24 dec., p. 355; 29 dec., p. 367; 5 ian., p. 379; 25 mar., p. 432; 6 aug., p. 481; Joia Mare (după a treia paremie), p. 549; Sâmbăta Mare, p. 555; Duminica Paștilor, p. 559. De asemenea, afirmă că aceasta este practica obișnuită; spre exemplu, observația care apare în 5 ian., pentru situația în care această zi se întâmplă sâmbăta sau duminica, iar seara

Totuşi, în secolul al XI-lea, transferul deja începuse. Ca prime mărturii ale acestui transfer avem traducerea arabă publicată de C. Bacha, ediţie care indică recitarea ecteniei prima dată la începutul Liturghiei şi, apoi, înainte de trisaghion, şi traducerea georgiană publicată de A. Jacob, care procedează la fel, deşi la cea de-a doua recitare omite câteva cereri[14]. În aceeaşi perioadă, ms. *Grottaferrata Γ.β. II (319)* aşază ectenia mare doar la început[15].

Până în secolul al XII-lea, vechiul obicei a supravieţuit şi în unele mss. italo-greceşti[16], cum ar fi rânduiala diaconiei din codicele *Sinai Gr. 1040*, care indică, pentru Liturghia Sfântului Vasile, recitarea ecteniei mari înainte de trisaghion, dar la început în cea a Sfântului Ioan Gură de Aur[17].

Din secolul al XIII-lea, ectenia mare ocupă definitiv locul său actual. Excepţiile sunt rare, vechea practică fiind prescrisă doar în anumite zile din an; spre exemplu, în Tipiconul mânăstirii italo-greceşti din Mili (1292)[18] sau cel al catedralei din Bovo din Calabria (1552)[19].

Notăm că, pentru recitarea ecteniei mari între intrare şi citiri, există o paralelă în riturile armean (după trisaghion) şi ambrozian (după intrare, în duminicile Patruzecimii).

Totuşi, nu trebuie să credem că ectenia mare a avut locul său iniţial înaintea trisaghionului. În raport cu practica secolelor IV-V, această localizare reprezintă o schimbare. În *Constituţiile Apostolice*[20], la Sfântul Ioan Gură de Aur[21] şi în alte documente ale aceleiaşi perioade, ectenia mare sau o ectenie echivalentă, apare, fără excepţie, după citiri şi după concedierea catehumenilor. La slavi ea este încă rostită, puţin prescurtată, între prima şi a doua rugăciune a credincioşilor.

---

nu se săvârşeşte Liturghie, ci o slujbă cu citiri: „Nu zicem ectenia trisaghionului, căci nu se săvârşeşte Liturghia" (p. 381).

[14] Versiunea arabă, BACHA, pp. 418-419; versiunea georgiană, JACOB, *Version géorgienne*, pp. 93-94.

[15] MURETOV, p. 3.

[16] *Vatican Gr. 1863* (cf. STRITTMATTER, pp. 96).

[17] DMITRIEVSKII, *Opisanie* II, p. 133.

[18] *Vatican Gr. 1877* (STRITTMATTER, p. 104).

[19] *Barberini Gr. 359* (*ibid.*, p. 105, n. 88).

[20] VIII, 10 (FUNK, 588-592).

[21] La *II Cor.* 18, 3 (*PG* 61, 527); la *Mt.* 71 (72), 4 (*PG* 58, 666) [*PSB* 23, p. 818].

De asemenea, numeroase mss. greceşti stau mărturie pentru recitarea ecteniei mari în această poziție, întreagă[22] sau prescurtată[23].

II. ECTENIILE MICI

Formularul ecteniilor mici cuprinde invitația inițială şi ultimele două cereri ale ecteniei mari. Adesea, cum s-a întâmplat şi aici, se adaugă şi paragraful: *Pe Preasfânta, curata, preabinecuvântata, slăvita, Stăpâna noastră...*; acest adaos nu este întâlnit la ecteniile mici care însoțesc rugăciunile credincioşilor. În secolul al X-lea, această formă prescurtată a ecteniei exista deja, însă fără a fi numită ectenie mică[24]. La Constantinopol, tipiconul din secolul al X-lea nu cuprinde nicio indicație[25]. Unele documente numesc „eirēnica" [ectenia păcii] şi ectenia mică[26].

În opinia noastră, ectenia mică nu este altceva decât o dezvoltare a invitației diaconale *Să ne rugăm* (*oremus*) dinaintea unei rugăciuni. Ştim că invitația *să ne rugăm*, care precede rugăciunile romane în ritul bizantin, de obicei, cuprinde nu doar un singur cuvânt: *Să ne rugăm*, ci formula: *Domnului să ne rugăm*. Această formulă simplă, cu un răspuns (Κύριε, ἐλέησον = *Doamne, miluieşte*) sau fără răspuns

---

[22] *Leningrad Gr. 226* (sec. X) (Krasnoselțev, *Svedeniia*, pp. 210-212); *Sinai Gr. 1040* (sec. XII) (Dmitrievski, *Opisanie* II, 133, 135); *Sinai Gr. 1020* (sec. XII-XIII) (*ibid.*, 141). Cf. Strittmatter, pp. 65-69. La fel şi în traducerea georgiană (ed. Jacob, *Version géorgienne*).

[23] Ectenia mare prescurtată apare mai întâi în Liturghia Darurilor Înaintesfințite: *Barberini Gr. 329* (sec. XI); în mss. din sec. XII, *Grottaferrata Γ.β. VIII, Barberini Gr. 345, Vatican Gr. 1863;* în *Grottaferrata Γ.β. XIII* (sec. XIII) şi în *Codex Falascae Γ.β. III* (sec. XIV). Pentru Liturghia Sf. Vasile apare în *Sinai Gr. 958* (sec. XI) (cf. Strittmatter, p. 69).

[Şi Liturghierul românesc păstrează recitarea ecteniei mari după ectenia catehumenilor, fie împărțită între cele două ectenii mici ce însoțesc rugăciunile credincioşilor (*Liturghier*, Bucureşti, 1855, pp. 83-85), fie păstrând doar câteva cereri în cadrul ecteniei mici ce însoțeşte a doua rugăciune a credincioşilor (*Liturghier*, Bucureşti, 1937, pp. 136-137; Bucureşti, 1995, p. 138; Bucureşti, 2012, pp. 157-158), indicând recitarea lor doar dacă slujeşte şi un diacon (n.tr.)].

[24] *Grottaferrata Γ.β. VII; Leningrad 226* (ed. cit, p. 284). După Jacob (*Version géorgienne)*, al doilea ms. este tot de origine italo-grecească.

[25] Mateos, *Typicon* II, index liturgic, p. 320, s.v. *synaptie.*

[26] Cod. *Pyromalus* (Goar, p. 153); ed. Doukas, în Swainson, *Liturgies*, p. 113.

din partea poporului, în alte rânduieli liturgice, este adesea urmată de o rugăciune a preotului, doar că în aceste situații rugăciunea este rostită cu voce tare[27]; în Liturghie aceasta se poate observa în cazul rugăciunii amvonului.

Invitația: *În pace Domnului să ne rugăm*, uşor mai dezvoltată decât cea precedentă, apare în documente fie pentru a introduce rostirea unei rugăciuni, fie pentru a începe o ectenie. O întâlnim înainte de Rugăciunea proscomidiei[28], înainte de Rugăciunea intrării[29] şi înainte de rugăciunile antifoanelor al doilea şi al treilea şi, astfel, ca început al ecteniei mici[30]. Invitația inițială *Iară şi iară* (Ἔτι καὶ ἔτι) apare pentru prima dată în secolul al X-lea în codicele *Grottaferrata Γ.β. VII* şi *Leningrad 225*[31] şi, în secolul al XI-lea, în *Grottaferrata Γ.β. II*[32] şi în traducerea georgiană citată mai sus[33].

Unele evhologhioane vechi cuprind doar acele părți care trebuiau rostite de liturghisitor; deci, nu cuprind decât rugăciunea şi ecfonisul ei[34]; fără îndoială, invitația la rugăciune este subînțeleasă. În altele, ectenia mică este dată întreagă, dar rugăciunea urmează imediat invitației diaconului[35]. În traducerea armeană din secolul al XIII-lea[36], invitația inițială nu este scrisă, dar celelalte cereri ale ecteniei urmează după rugăciune; putem afirma că invitația era încă socotită ca făcând corp comun cu rugăciunea, şi astfel nu se considera necesar să fie scrisă.

[27] Ex. în rânduiala botezului, cf. *Euchologion*, Roma, 1873, pp. 140-160; Atena, 1927, pp. 85-102.

[28] *Leningrad* 226 (cf. *supra* n. 8).

[29] Versiunea arabă (sec. XI), în BACHA; trad. lat. a Liturghiei Sf. Vasile (sec. XII) în MOREL, p. 33.

[30] În cele două documente citate în nota precedentă şi în *Codex Pyromalus* (GOAR, p. 153).

[31] KRASNOSELȚEV, *Svedeniia*, p. 284.

[32] MURETOV omite acest pasaj.

[33] Cf. JACOB, *Version géorgienne*.

[34] *Barberini Gr.* 336 (sec. VIII) (*LEW*, pp. 309-344); *Moscova Bibl. Publ. 15* (= *Sevastianov 474*) (sec. X-XI) (KRASNOSELȚEV, *Svedeniia*, pp. 237-282); *Vatican Gr. 1970* (= *Codex. Rossanensis*) (sec. XII) (SWAINSON, *Liturgies*, pp. 88-94, notele).

[35] *Leningrad 226* (*supra* n. 8); versiunea arabă (*supra* n. 14); versiunea latină (*supra* n. 29).

[36] AUCHER, pp. 376-377. Este imposibil de admis considerarea acestei traduceri ca provenind din sec. VIII.

În alte documente rugăciunea se detaşează de invitaţie şi este ataşată ecfonisului, precedându-l[37]. Uneori ea apare complet separată de ectenie[38].

De asemenea, aluzia la pace poate să însoţească şi alte invitaţii, spre exemplu în Liturghia Sfântului Iacov: *Cu pacea lui Hristos, să cântăm*[39].

În anumite situaţii, invitaţia diaconală se dezvoltă încă şi mai mult pentru a exprima intenţia sau scopul rugăciunii care urmează, spre exemplu, înainte de rugăciunea proscomidiei din formularul actual: *Pentru punerea înainte a Cinstitelor Daruri, Domnului să ne rugăm!* sau înainte de rugăciunea de mulţumire pentru împărtăşire: *Drepţi! Primind dumnezeieştile [...] Taine, cu vrednicie să mulţumim Domnului!* care se înlănţuieşte cu rugăciunea preotului: *Mulţumim Ţie, Stăpâne, Iubitorule de oameni...* În acest ultim caz s-a intercalat o ectenie mică, deşi legătura între începutul cererii şi rugăciune era evidentă.

Astfel, o rugăciune este firesc aşezată între invitaţia diaconală care o precede şi ecfonisul cu care se încheie – acestea nefiind formule de încheiere a unei ectenii de tipul ecteniei mari sau a ecteniei întreite. Poziţia ezitantă din tradiţia manuscrisă ocupată de rugăciunile antifoanelor al doilea şi al treilea – uneori ataşate invitaţiei, alteori precedând ecfonisul – sugerează că aceste rugăciuni erau cândva aşezate între cele două elemente, fără ca alte cereri să fi fost intercalate.

Prelungirea invitaţiei diaconale printr-o ectenie, ar putea fi cauza, sau ocazia care a făcut ca rugăciunea, cândva rostită cu glas tare, să devină de taină. Pentru a oferi preotului timpul necesar terminării rugăciunii, s-au adăugat invitaţiei originare unele formule aproape fixe; s-a ajuns astfel ca ecfonisul preotului, rămas cu voce tare, să pară că încheie ectenia.

În conformitate cu aceste consideraţii, simplificăm schema propusă mai sus, omiţând ectenia mare – căci locul ei originar este altul – şi ecteniile mici, care nu par a fi decât dezvoltări ale vechilor şi deosebit de simplelor invitaţii diaconale:

---

[37] Versiunea arabă (*supra* n. 14), cod. *Ettenheim Münster 6* (c. 1200), în Engdahl.

[38] Versiunea latină a lui Leon Thuscus (sec. XIII), în Morel, pp. 59-60.

[39] *LEW*, p. 67.

Binecuvântarea inițială
rugăciunea antifonului I – ecfonisul – antifonul I
rugăciunea antifonului al II-lea – ecfonisul – antifonul al II-lea
rugăciunea antifonului al III-lea – ecfonisul – antifonul al III-lea
rugăciunea intrării – intrarea – troparele
rugăciunea trisaghionului – trisaghionul – suirea în absidă

Lăsând la o parte trisaghionul, pe care îl vom analiza ulterior, studiul acestei scheme ridică, de la bun început, două întrebări: Care este originea celor trei antifoane? Care este legătura dintre antifonul al treilea şi intrare?

III. CELE TREI ANTIFOANE

1. Tipiconul catedralei Sfânta Sofia (secolul al X-lea)

Se afirmă că ritul bizantin actual este rezultatul a două tradiții confluente: una, caracteristic constantinopolitană, avându-şi rădăcinile îndepărtate la Antiohia şi, probabil, în Capadocia; alta, palestiniană, inspirată de slujbele de la Ierusalim şi din mănăstirile din împrejurimi. De când vechea rânduială constantinopolitană a fost abandonată, oficiul divin bizantin actual [= cele şapte Laude] aparține celei de a doua tradiții[40]; dimpotrivă, Liturghia Euharistică este categoric de origine constantinopolitană şi a păstrat rânduielile capitalei.

Ansamblul celor trei antifoane era o structură liturgică care apărea frecvent în slujbele constantinopolitane[41] şi îl putem considera ca una dintre caracteristicile acestui vechi rit. Nu era întâlnit în slujbele tradiției palestiniene[42]. Deci, pentru a studia cele trei antifoane de la

[40] După Sf. Simeon al Tesalonicului, decandența acestei rânduieli de slujbă a început odată cu invazia latinilor; în secolele următoare se slujeşte foarte rar la Constantinopol, şi puțin mai des la Tesalonic, cf. Sf. SIMEON AL TESALONICULUI, cap. 301 (*PG* 155, 553-556) şi cap. 347 (*ibid.* 625 B). După cucerirea turcească a fost abandonat.

[41] Cf. MATEOS, *Typicon* II, p. 284, index liturgic, s.v. *antiphone*.

[42] Singura excepție pe care o cunoaştem este cea a treptelor sau psalmilor graduali antifonici ai Utreniei, dar ei sunt împrumutați slujbei constantinopolitane (cf. J. MATEOS, „Quelques problèmes de l'orthors byzantin", *POC*, XI (1961), 208-210 [*Utrenia bizantină*, pp. 57-61]).

începutul Liturghiei, cel mai valoros document de care dispunem este *Tipiconul Marii Biserici*[43].

Acest document ne arată că slujirea Liturghiei, îndeosebi sâmbăta, duminica și în zilele de praznic[44], avea un caracter *stațional*. Pomenirea unui sfânt sau a unui eveniment nu se săvârșea în toate bisericile orașului; avea loc în una din numeroasele biserici; spre exemplu, cea în care se păstrau moaștele sfântului:

> **22 iulie:** pomenirea sfintei mironosițe Maria Magdalena [...] în vremea lui Leon (VI), devenit împărat al nostru [...], aceste sfinte moaște au fost puse în mânăstirea sfântului Lazăr cea înființată de dânsul, unde, în fiecare an, și pomenirea ei se săvârșește; [la fel] și în Curator lângă Taurus.[45]

Pomenirea din cartierul Curator se datora faptului că moaștele sfintei, înainte de a fi mutate în mânăstirea lui Lazăr fuseseră așezate pentru o vreme în biserica Născătoarei de Dumnezeu din acest cartier.

> **2 august:** aflarea cinstitelor moaște, descoperită prin înger, ale [sfinților] Maxim, Dada și Chindilian: [...] acestea acum sunt așezate în lăcașul Preasfintei, preacuratei Stăpânei noastre de Dumnezeu Născătoarea, cea din Viglendie. Acolo se face pomenirea lor.[46]

Alteori, pomenirea se săvârșea în biserica închinată sfinților:

> **22 octombrie:** Sfintele Ana, Elisabeta, Teodota și Glicheria: pomenirea lor se face în biserica lor, aproape de cea a Sfântului Gheorghe, din Kyparissis.[47]
>
> **26 octombrie:** Pomenirea sfântului mare mucenic Dimitrie [...] pomenirea lui se face în biserica lui cea din Secunda.[48]

Uneori săvârșim pomenirile în mai multe biserici închinate aceluiași sfânt:

> **8 noiembrie:** Soborul Arhanghelului Mihail: are loc la biserica lui cea din [cartierul] Adda [...] Acesta se sărbătorește și pe Oxeia [Colina Ascu-

[43] J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Eglise*, 2 vol. (= *OCA* 165-166), Roma, 1962-1963.

[44] *Ibid.*, II, p. 294, index liturgic, *heorte*.

[45] *Ibid.*, pp. 346-349.

[46] *Ibid.*, p. 358.

[47] *Ibid.*, I, p. 74.

[48] *Ibid.*, p. 78.

țită] din [cartierul] Senatorului aproape de cel al lui Arcadie, în biserica Sfântului Iulian Mucenicul aproape de Forum și în Noua Basilică.[49]

Acestea sunt bisericile sau capelele închinate sfântului Mihail, așezate în diferite locuri din cetate.

Atunci când nu exista nicio biserică închinată sfântului, pomenirea se făcea în biserica altui sfânt:

24 octombrie: Sfinții mucenici Areta și cei 4253 împreună cu dânsul: pomenirea lor se face în cinstita biserică a Preasfintei, Preacuratei Stăpânei noastre, de Dumnezeu Născătoarea din [cartierul] Protasis.[50]

22 iunie: Sfinții mucenici Zinon și Zina: pomenirea lor se face în martiriconul Sfântului Gheorghe din Kyparissis.[51]

În zilele cu mare solemnitate, se mergea în procesiune până la biserica stațională [unde avea loc prăznuirea]; procesiunea pornea de la o altă biserică, iar pe traseu se cânta un tropar:

18 decembrie: [Pomenirea] târnosirii cinstitei biserici a Preasfintei, Preacuratei Stăpânei noastre de Dumnezeu Născătoare, cea din Halcoprateia: și facem procesiune, ieșind din Marea Biserică; și încep psalții, pe amvon, a cânta troparul cel scris mai sus, la priveghere [*Bucură-te, ceea ce ești cu har dăruită...*]. Și trecând procesiunea prin Plumbăria din Milios, [merge] la Halcoprateia, și intră în pronaos.[52]

16 ianuarie: Pomenirea Sfântului Apostol Petru, când facem închinarea lanțului său cel purtat pentru Hristos: către ceasul al 2-lea [al dimineții] facem procesiune ieșind din Marea Biserică, cântând același tropar [*Din Roma neplecând...*] și apoi, intrând [în biserica] Sfântului Petru, se zice *Slavă...* și același tropar. Antifoane nu se zic, ci îndată trisaghionul.[53]

29 iunie: Sfinții Petru și Pavel, corifeii apostolilor, [...] către ceasul al 2-lea [al dimineții] facem procesiune ieșind din [Marea] Biserică, cântând același tropar [*Întâistătătorilor ai apostolilor și ai lumii învățători...*], iar la [biserica] Sfântului Petru psalții zic *Slavă...* și cântă troparul, glasul 1: *În care temniță nu ai fost legat...* Apoi trisaghionul. Prochimenul etc.[54]

---

[49] *Ibid.*, pp. 94-98.
[50] *Ibid.*, pp. 76-77.
[51] *Ibid.*, pp. 316-317.
[52] *Ibid.*, pp. 136-139.
[53] *Ibid.*, pp. 198-199.
[54] *Ibid.*, pp. 322-327.

Adesea procesiunea se oprea în Forum, unde se rostea o rugăciune de mijlocire:

18 octombrie: Sfântul, întru tot lăudatul apostol și Evanghelist Luca: pomenirea sa are lor în același mare locaș al Sfinților Apostoli: în zori, plecând de la Marea Biserică, procesiunea se oprește când ajunge în Forum și, după obișnuitele rugăciuni, merge la locul de pomenire arătat.[55]

26 octombrie: Pomenirea [...] înfricoșătoarei amenințări a cutremurului [...] din vremea lui Leon Isaurul: către ceasul 1 [al dimineții] coboară patriarhul și intră prin ușile laterale în Sfântul Altar, iar psalții, suindu-se pe amvon, în vreme ce procesiunea se pornește, zic troparul, glasul al 8-lea: *Cel ce cauți spre pământ și-l faci pe el de se cutremură...* Și zic *Slavă...* în Forum. Iar după ce s-au zis obișnuitele rugăciuni, procesiunea înaintează spre cinstita biserică a Preacuratei Stăpânei noastre de Dumnezeu Născătoarea, cea din Vlaherne, psalții zicând același tropar; și zic *Slavă...* Antifoane nu se zic, ci îndată trisaghionul.[56]

De asemenea, procesiunea putea să se oprească la o biserică intermediară, pentru a se cânta o rânduială cuprinzând trei antifoane:

7 octombrie: Pomenirea marelui cutremur: după Utrenia de la [Marea] Biserică, merge patriarhul la [biserica] Sfintei Învieri, împreună cu procesiunea, la porticul lui Domnin.

Și zicem acolo trei antifoane. Primul, Psalmul 119: *Miluiește-ne pe noi, Iubitorule de oameni Doamne* și *Mântuiește-ne pe noi, Hristoase Dumnezeul nostru.* Al doilea [antifon], Psalmul 120: *Pentru rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu.* Al treilea [antifon], Psalmul 121: *Aliluia,* simplu. Iar după al treilea antifon se zice rugăciunea trisaghionului; și apoi încep psalții, de pe amvon, troparul procesiunii, glasul al 6-lea: *Miluiește-ne pe noi, Doamne, miluiește-ne pe noi.*

Și se oprește procesiunea în Forum și zic psalții *Slavă...*, iar diaconul zice ectenia mare [întreită], și iarăși încep psalții troparul, glasul al 5-lea: *Minunile sfinților Tăi mucenici.*

Și zic *Slava...* acestui tropar când ajung la [biserica] Sfântului Serghie de la Palatul nou. Antifoane nu se zic, ci îndată se cântă trisaghionul.[57]

În alte ocazii, rânduiala celor trei antifoane era cântată în Forum:

---

[55] *Ibid.*, pp. 70-71.
[56] *Ibid.*, pp. 71-81.
[57] *Ibid.*, pp. 62-65.

> **11 mai:** Pomenirea *[zilei] naşterii* acestei de Dumnezeu-păzite şi împărăteşti cetăţi [...]: către ceasul 1 [al dimineţii], coboară patriarhul şi intră prin uşile laterale în Sfântul Altar. Şi se zice rugăciunea trisaghionului şi încep psalţii de pe amvon acest tropar: *A Născătoarei de Dumnezeu cetatea...* Şi urcă procesiunea în Forum şi se zice rugăciunea [primului antifon]. Antifonul 1, psalmul 45: *Pentru rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu.* Al doilea [antifon], psalmul 46, glasul al 4-lea: *Aliluia* dublu, vesperal. Al treilea [antifon], psalmul 47, glasul al 4-lea: *Stăpânitoare şi adevărată Născătoare de Dumnezeu.* Apoi rosteşte patriarhul obişnuitele rugăciuni şi zice *Pace*! [prochimenul, Apostolul, *Aliluia* şi Evanghelia]. Apoi zice diaconul ectenia mare [întreită] şi iarăşi încep psalţii troparul procesiunii, glasul al 8-lea: *Cetatea noastră, Doamne, ochiul lumii, de toate dreptele Tale mustrări, o slobozeşte...*
>
> Şi când se întoarce procesiunea la [Marea] Biserică, zic psalţii *Slavă...* Antifoane nu se zic, ci îndată se cântă trisaghionul.[58]

În acest pasaj al Tipiconului apare o distincţie clară între troparul celui de al treilea antifon (*Stăpânitoare şi adevărată Născătoare de Dumnezeu...*) şi troparul procesional (*Cetatea noastră, Doamne...*). Ultimul serveşte ca imn al intrării în biserică.

O festivitate asemănătoare avea loc la 1 septembrie, începutul anului civil:

> La Marea Biserică, coboară patriarhul şi intră prin uşile laterale în Sfântul Altar şi zice rugăciunea trisaghionului. Şi încep psalţii, de pe amvon, în locul troparului procesiunii, trisaghionul. Şi zic psalţii *Slavă...* în Forum.
>
> Şi se face rugăciunea primului antifon. Primul [antifon], Psalmul 1: *Apără-mă, Doamne.* Al doilea [antifon], Psalmul 2: *Aliluia,* dublu, vesperal. Al treilea [antifon], Psalmul 64, troparul, glasul al 3-lea: *Scăpare şi putere.* Şi după ce se sfârşeşte al treilea antifon, zice patriarhul obişnuitele rugăciuni [prochimenul, Apostolul, *Aliluia*, Evanghelia]. După sfârşitul Evangheliei, zice diaconul ectenia mare [întreită]; şi se întoarce procesiunea.
>
> Psalţii cântă troparul: *A toată făptura Ziditorule* (scris mai sus). Şi se îndreaptă procesiunea spre Halcoprateia şi zic psalţii la fel *Slavă...* Antifoane nu se zic, ci îndată se cântă trisaghionul.[59]

---

[58] *Ibid.*, pp. 286-289.

[59] *Ibid.*, pp. 6-9.

Întâlnim aici distincţia între troparul antifonului al treilea, pomenind-o pe Sfânta Fecioară (*Bucură-te, ceea ce eşti plină de dar...*)[60], care nu era un tropar procesional, şi troparul procesional (*A toată făptura Ziditorule...*)[61], al începutului de an, care avea rolul de imn al intrării în biserică.

Rezumând datele desprinse din citatele Tipiconului, constatăm existenţa unei Liturghii staţionale; adesea se mergea în procesiune spre biserica unde se săvârşea Liturghia cântându-se un tropar care servea ca antifon unui psalm. Ajungându-se la biserica unde avea loc pomenirea, psalţii cântau *Slava...*, care indica sfârşitul psalmului, şi cântau încă o dată troparul, care avea rolul unei cântări a intrării; imediat se cânta trisaghionul şi se începeau citirile.

Uneori procesiunea făcea o oprire în Forum, iar patriarhul rostea rugăciuni de mijlocire[62]. În alte zile, procesiunea intra într-o biserică unde se cânta o rânduială cuprinzând trei antifoane. Apoi, cântându-se un tropar, procesiunea mergea spre Forum, unde se rostea ectenia întreită şi iarăşi, cântându-se un tropar, se mergea la biserica staţională, unde se începea Liturghia de la trisaghion.

În zilele cu o mare solemnitate, cele trei antifoane se cântau în Forum şi erau urmate de o rânduială cuprinzând citiri. Procesiunea pornea apoi, cântându-se un alt tropar, spre biserica staţională, unde se începea [Liturghia] de la trisaghion.

Vedem că cele trei antifoane erau destinate a fi cântate nu în biserică, ci afară, şi doar la anumite procesiuni mai solemne. Ceea ce astăzi numim intrarea mică nu era altceva decât intrarea în biserică a poporului şi a clerului, fie ca final al unei procesiuni, fie fără o procesiune prealabilă. Această stare de fapt este bine exprimată în rugăciunea intrării Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur din vechile manuscrise italo-greceşti:

> Binefăcătorule şi a toată făptura Ziditorule, primeşte Biserica ce se apropie, plineşte cele de folos ale fiecăruia (*Ps.* 19, 6; *I Cor.* 12, 7), pe toţi îi desăvâşeşte şi ne arată vrednici împărăţiei Tale; cu harul şi cu

[60] Acest tropar se găseşte în Ceaslovul actual ca tropar al Născătoarei de Dumnezeu la Utrenia de joi (glasul al 3-lea); Roma, 1937, p. 796 [*Mineiul pe Septembrie*, Edit. IBMBOR, Bucureşti, 2003, pp. 12-13].

[61] Cântat întotdeauna la 1 sept. [*Mineiul pe Septembrie* (2003), p. 12].

[62] Pentru aceste rugăciuni, cf. Mateos, *Typicon* II, p. 202.

îndurările şi cu iubirea de oameni ale Unuia-născut Fiului Tău, cu Care bine eşti cuvântat...[63]

Deja în secolul al X-lea, în acelaşi Tipicon al Marii Biserici, constatăm că în duminici şi în alte zile liturgice non-staționale [fără procesiune] Liturghia este precedată de o rânduială cuprinzând trei antifoane, care era cântată în biserică. Vechea procesiune, în care poporul intra în biserică alături de clerici, era redusă astfel la intrarea patriarhului în biserică. Totuşi, rămâne netă distincția între antifoanele cântate înainte de sosirea patriarhului şi începutul Liturghiei, intrarea făcându-se în timpul cântării celui de al treilea antifon.

Dacă antifoanele erau cântate în Forum, troparul antifonului al treilea era diferit de cel al procesiunii care urma. Dacă se cântau antifoanele în biserică, înainte de Liturghie, al treilea antifon era în acelaşi timp şi imnul intrării. De asemenea, două rugăciuni îi sunt ataşate, cea a antifonului al treilea şi cea a intrării.

La 1 septembrie, Tipiconul prezintă cazul unui tropar cântat la celebrarea staţională ca imn procesional, iar la celebrarea non-staţională la al treilea antifon. Pentru a înțelege bine pasajul pe care îl vom cita, trebuie să ţinem seama de împletirea prăznuirilor caracteristice zilei de 1 septembrie. În această zi, de fapt, se sărbătorea în primul rând începutul anului civil[64] (troparul: *A toată făptura Ziditorule...*), apoi, pomenirea Născătoarei de Dumnezeu de la Miasine, pentru care se făcea oprire la [biserica] Născătoarea de Dumnezeu de la Halcoprateia şi, în sfârşit, cea a Sfântului Simeon Stâlpnicul (tropar: *Al răbdării stâlp ai fost...*), care se săvârşea la Marea Biserică[65]. Începând de la Forum şi până la intrarea în [biserica] Născătoarei de Dumnezeu din Halcoprateia, la procesiune se cânta troparul *A toată făptura Ziditorule...* Or, acelaşi tropar, împreună cu cel al Sfântului Simeon erau prescrise pentru al treilea antifon la Marea Biserică:

---

[63] *Barberini Gr. 336* (*LEW*, p. 312); la fel, cod. *Leningrad 226* şi unele mss. needitate de la Grottaferrata [trad. rom. după textul grecesc din cea mai recentă ediţie critică a acestui ms.: *L'Eucologio Barberini gr. 336*, ed. S. PARENTI şi E. VELKOVSKA, Roma, 1995, p. 25 (n.tr.)].

[64] În sec. X, începutul anului bisericesc era la 23 septembrie (cf. MATEOS, *Typicon* I, p. 55).

[65] Trebuie să notăm că trisaghionul era cântat, la procesiune, ca tropar penitenţial (MATEOS, *Typicon* I, 6), fără îndoială din cauza pomenirii incendiului care a avut loc la 1 sept.

După sfârșitul Evangheliei [în Forum], diaconul zice ectenia mare [întreită] și se întoarce procesiunea, iar psalții cântă troparul: *A toată făptura Ziditorule...*, scris mai sus. Și se pornește procesiunea spre Halcoprateia, iar psalții cânta la fel *Slavă...* Antifoane nu sunt, ci îndată după trisaghion, prochimenul etc.

În Marea Biserică, cântăm trei antifoane. Și la al treilea antifon zicem cele două tropare scrise mai sus, *Al răbdării stâlp ai fost...* și *A toată făptura Ziditorule...*, prochimenul etc.[66]

O juxtapunere a două obiceiuri – stațional și obișnuit – poate fi observată în rânduiala slujbei din Lunea Paștilor. Înainte de pornirea procesiunii se cântau trei antifoane; procesiunea avea propriul ei tropar dar, ajungând la biserica stațională, se cântau din nou, înainte de Liturghie, cele trei antifoane ale duminicii Paștilor:

După Utrenie, citiri nu sunt, ci îndată rugăciunea și antifoanele. Și se zic trei antifoane, de pe solee. Primul [antifon], Psalmul 119: *Miluiește-ne pe noi, Hristoase, Dumnezeul nostru.* Al doilea [antifon], Psalmul 120: *Pentru rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu...* Al treilea [antifon], Psalmul 121: *Aliluia*, simplu, vesperal, vreme în care patriarhul intră pe ușa laterală în Sfântul Altar. Apoi dă arhidiaconul citețului pacea, iar diaconul zice o rugăciune litanică. Și se suie psalții pe amvon și încep *Hristos a înviat din morți...* și se pornește procesiunea.

Și psalții, după procesiune, zic *Slavă...* în Forum, iar diaconul zice marea ectenie [întreită] și patriarhul face rugăciune, și apoi se pornesc spre [biserica] Sfinților Apostoli, iar acolo psalții iarăși zic *Slavă...*

După *Slavă...* se zice rugăciunea și trei antifoane, cele mai înainte scrise la Sfânta Duminică [a Paștilor], și celelalte. În locul trisaghionului [se zice]: *Câți în Hristos v-ați botezat...*[67]

2. Două documente din secolul al XII-lea

Execuția antifoanelor la Constantinopol este ilustrată de ms. lui Isidor Pyromalus (sec. XII), care urmează rânduială Marii Biserici[68]. În acest document nu se face nicio referire la binecuvântarea inițială; rânduiala celor trei antifoane este săvârșită în afara bisericii. Patriarhul se găsește în diaconicon; intră în biserică la un moment

[66] *Ibid.*, pp. 8-9.
[67] Mateos, *Typicon* II, pp. 96-99.
[68] Goar, pp. 153-155.

al slujbei care nu este precizat şi se aşază pe tronul de jos, din naos, aşteptând momentul în care va urca la Altar:

Înainte de sosirea patriarhului, preoţii şi diaconii care coliturghisesc intră în naos. Stând toţi înaintea Sfintelor uşi, întâiul preot, plecându-se, zice în taină această rugăciune: [rugăciunea primului antifon, împreună cu ecfonisul ei, tot în taină].

Psalţii cântă trei sau patru stihuri ale psalmului: *Bine este a ne mărturisi Domnului* (*Ps.* 91).

Diaconul, înapoia lor, urcând pe a doua treaptă a amvonului, zice cu mare glas ectenia mică (*eirēnika*): *În pace Domnului să ne rugăm*[69].

Preotul, iarăşi, zice în taină această rugăciune: [rugăciunea antifonului al doilea]. Diaconul, cu glas mare: *Apără, mântuieşte...* Preotul, cu glas mare: *Că a Ta este stăpânirea...*

Psalţii, de pe amvon, cântă două sau trei stihuri ale psalmului: *Domnul S-a împărăţit...* (*Ps.* 92), cu *Aliluia* şi *Slavă...* După *Slavă...*, preotul zice: *Unule-născut...*

Diaconul, de la locul său obişnuit, zice: *Cu pace Domnului să ne rugăm.* Poporul: *Doamne, miluieşte.* Preotul, în taină: [rugăciunea antifonului al treilea]. Diaconul: *Apără...* Preotul, cu glas înalt: *Că bun [şi iubitor de oameni] Dumnezeu eşti...*

Psalţii cântă: *Veniţi să ne bucurăm întru Domnul...* (*Ps.* 94). Stihira: *Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu, Cel ce ai înviat din morţi. Aliluia.*

[Apoi are loc intrarea patriarhului în Altar şi rostirea ecteniei mari (întreite)].

Acest manuscris prezintă obiceiul Marii Biserici. Preoţii şi diaconii se aflau pe solee, înaintea uşilor canceliilor; psalţii erau pe amvon, iar diaconul pe treptele amvonului. Deoarece binecuvântarea iniţială nu exista, iar rugăciunea primului antifon – inclusiv ecfonisul – era zisă în taină, fără invitaţie diaconală, slujba se deschidea cu Psalmul 91. Psalmii erau foarte prescurtaţi şi toată această rânduială era foarte scurtă.

În *Evhologhionul lui Porfirie* (sec. X), se pare de provenienţă italo-grecească[70], ecteniile mici încep deja prin *Iară şi iară* (ἔτι καὶ ἔτι), dar această formulă nu a intrat încă în uzul constantinopolitan din

[69] Notăm că ectenia mică este numită *eirēnika*, ca şi ectenia mare, iar primul îndemn al diaconului nu începe cu *Iară şi iară* (ἔτι καὶ ἔτι).

[70] După cum am spus mai sus, aceasta este opinia lui A. Jacob, care a studiat tradiţia manuscrisă a Liturghiei Sf. Ioan Gură de Aur. Codicele *Leningrad 226* (= *Evhologhiul lui Porfirie*), ed. KRASNOSELŢEV, *Svedeniia*.

secolul al XII-lea. Îndemnul: *Pe preasfânta, curata, preabinecuvântata […] Stăpâna noastră…*, care, de asemenea, apare în Evhologhiul lui Porfirie, nu este indicat de documentul nostru pentru nici una dintre ecteniile mici inserate. Aceasta poate fi observată astăzi la ecteniile mici care însoţesc rugăciunile pentru credincioşi.

Cel de al doilea document care ne interesează aici este vechea traducere a Liturghiei Sfântului Vasile publicată de G. Morel[71]. Acest document face o descriere a începutului Liturghiei într-un mod foarte asemănător celui de mai sus. Patriarhul se găseşte în diaconicon, unde cădeşte darurile şi zice deasupra lor rugăciunea punerii-înainte. Între timp se desfăşoară slujba celor trei antifoane:

> Înainte de sosirea patriarhului intră în biserică preotul şi diaconul şi, stând înaintea canceliilor, zice preotul, cu capul plecat, această rugăciune în taină: [rugăciunea primului antifon, împreună cu ecfonisul ei, tot în taină].
>
> Psalţii cântă trei sau patru stihuri ale psalmului: *Bine este a ne mărturisi Domnului… Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu, Cel ce ai înviat din morţi, pe noi cei ce cântăm Ţie. Aliluia.*

În rest, traducerea urmează îndeaproape textul ms. lui Pyromalus. Acestea sunt diferenţele pe care le întâlnim: adaugă la ecteniile mici invitaţia: *Pe preasfânta, curata, preabinecuvântată…* Stihira (pe care o numeşte „antifon") a celui de al treilea antifon este: *Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu, Cel ce ai înviat din morţi, [pe noi cei ce] cântăm Ţie. Aliluia.*

3. Introducerea progresivă a antifoanelor în Liturghie

a. Privire istorică

De când apar antifoanele la începutul Liturghiei? Să ne amintim de pasajele din Sfântul Ioan Gură de Aur, citate la începutul acestui capitol, unde descrie intrarea episcopului în biserică, pentru slujirea adunării bisericeşti. Poporul intra înaintea sa, iar Liturghia începea

[71] Cf. Morel, p. 33: Tunc ante adventum pontificis intrant ecclesiam presbyter et diaconus et, stantibus ante cancellos, dicit presbyter inclinatio capite hanc orationem secrete: […]. Et cantant cantores tres vel quator versus psalmi: *Bonum este confiteri Domino… Salva nos, Fili Dei, qui resurrexisti a mortuis, canentes tibi. Alleluia.*

cu salutul *Pace tuturor!*, adresat de episcop credincioşilor. Apoi se aşezau pentru ascultarea citirilor.

În *Mystagogia* Sfântului Maxim Mărturisitorul, scrisă în jurul anilor 628-630, episcopul intra împreună cu poporul în biserică – poate în procesiune – fără vreo slujbă prealabilă:

> Intrarea poporului, care se face odată cu cea a ierarhului, în sfânta biserică, înseamnă întoarcerea necredincioşilor de la neştiinţă şi rătăcire la cunoaşterea lui Dumnezeu.[72]

În comentariul atribuit Sfântului patriarh Gherman († 733), întâlnim prima menţionare a antifoanelor:

> Antifoanele simbolizează prezicerile profeţilor, care anunţă venirea Fiului lui Dumnezeu pe pământ, cea din Fecioara, strigând: „Dumnezeul nostru pe pământ S-a arătat [*Baruh* 3, 38] şi întru bună cuviinţă S-a îmbrăcat" [*Ps.* 92, 1], arătând deci întruparea Lui.[73]

În textul original al comentariului nu este menţionat troparul: *Unule-născut...*, însă traducerea latină a lui Anastasie Bibliotecarul (869-870) cuprinde deja acest imn[74].

Codicele *Barberini Gr. 336* (sec. VIII-IX) inseră rugăciunile antifoanelor înainte de Liturghia Sfântului Vasile, dar nu şi înainte de cea a Sfântului Ioan Gură de Aur. Nu ne dă nicio indicaţie privind binecuvântarea iniţială, ecteniile mici sau ectenia mare. Nicio indicaţie tipiconală nu prescrie rostirea rugăciunilor cu voce joasă, dar întâlnim titlul „ecfonis" înaintea doxologiilor.

Către anul 950, *Tipiconul Marii Biserici* arată că antifoanele nu erau considerate încă parte integrantă a Liturghiei. De fapt, în vreme ce se mergea în procesiune spre biserică, ele erau fie pur şi simplu omise, fie cântate la o oprire intermediară a procesiunii. În aceste zile ectenia mare era zisă înainte de pornirea procesiunii. În zilele în care Liturghia nu era staţională [nu era precedată de procesiune], antifoanele erau întotdeauna cântate. Patriarhul, totuşi, nu-şi făcea

---

[72] Cap. 9 (PG 91, 688-689), [Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mystagogia*, trad. rom. D. Stăniloae, Edit. IBMBOR, Bucureşti, 2000, p. 29].

[73] BORGIA, nr. 23, p. 21. [Sf. GHERMAN, *Tâlcuirea Sfintei Liturghii*, trad. rom. N. Petrescu, Edit. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2005, p. 60].

[74] *Ibid.*, nr. 32 (latină), p. 21, [*ibid.*, p. 63].

intrarea decât în timpul antifonului al treilea. Ectenia mare era atunci așezată înainte de trisaghion.

Aceste rânduieli ale Marii Biserici erau încă în vigoare în secolul al XII-lea[75]. Slujba celor trei antifoane era săvârșită în afara bisericii, patriarhul nu era de față și nu exista o binecuvântare inițială. Prima rugăciune era zisă în taină, fără invitație diaconală, în așa fel încât, practic, Psalmul 91 deschidea slujba.

Începând cu secolul al X-lea, documentele italo-grecești sunt cele care prezintă, pentru prima dată, binecuvântarea inițială și ecteniile mici care însoțesc rugăciunile antifoanelor[76]. A doua și a treia ectenie începeau cu *Iară și iară* (ἔτι καὶ ἔτι)[77]. Ectenia mare era încă zisă înainte de trisaghion, purtând titlul de *cererea trisaghionului* (αἴτησις τοῦ τρισαγίου)[78].

La începutul secolului al XI-lea, în Italia bizantină și în alte locuri, ectenia mare era rostită înainte de trisaghion[79]. Totuși, în același secol, găsim mărturii în care ectenia mare a fost mutată la locul său actual, înainte de primul antifon, fie omițând-o complet înainte de trisaghion[80], fie păstrând o dublă rostire a ei[81]. Totuși, mai multe mss. italo-grecești, din secolul al XII-lea[82], păstrează ectenia înainte de trisaghion chiar dacă uneori este rostită prima dată înaintea primului antifon. În secolul al XIII-lea, vechea practică mai era în vigoare doar în anumite zile ale anului[83].

În teritoriul siro-palestinian, primele mărturii ale transferului ecteniei datează, de asemenea, din secolul al XI-lea[84], dar păstrează dubla rostire a ecteniei: și înaintea primului antifon și înaintea trisaghionului. În secolul al XII-lea se începe omiterea ei înaintea

[75] Cf. cap. III: *Intrarea*, pp. 146-148.
[76] Mss. cit. la n. 24.
[77] Cf. n. 31.
[78] *Supra* n. 9.
[79] Cf. n. 10.
[80] Cf. n. 15.
[81] Nota 14.
[82] Nota 16.
[83] Nota 18.
[84] Nota 14.

trisaghionului[85]. În secolul al XIII-lea se generalizează obiceiul de a o rosti doar la începutul Liturghiei, înaintea primului antifon.

b. Etapele modificării

În incursiunea istorică precedentă, am constatat absența celor trei antifoane în vremea Sfântului Maxim (sec. VII) şi prezența lor în vremea patriarhatului Sfântului Gherman (sec. VIII).

Pe de altă parte, în secolul al X-lea încă existau zile fără antifoane şi alte [zile] în care se cântau antifoanele în afara Liturghiei, în timpul unei procesiuni cu caracter penitențial. Zilele fără antifoane aveau cel puțin un tropar procesional care servea ca imn al intrării în biserică. Acest tropar exista, de asemenea, independent de antifoane în zilele în care acestea erau cântate în Forum sau în altă parte.

Putem, deci, să ne întrebăm: Cele trei antifoane, dinaintea Liturghiei obişnuite, au apărut toate ca un corp comun, ca o slujbă unitară care a fost aşezată înainte de începutul Liturghiei, ori s-au dezvoltat dintr-un imn al intrării preexistent? Cu alte cuvinte, înainte de secolul al VIII-lea, se cânta în zilele de rând, fără procesiune, un psalm însoțit de un tropar, în timp ce clericii, sau poporul împreună cu clerul, intrau în biserică?

Considerăm că, de la un moment dat, se făcea intrarea în biserică în timp ce se cânta un psalm potrivit prăznuirii, însoțit de un tropar ce tâlcuia taina prăznuită. Este elementul corespunzător *introitului* roman; pe de altă parte, nu este imposibil ca rostirea ecteniei după intrare să stea la originea apuseanlui *Kyrie eleison*.

Apoi, imitând rânduiala celor trei antifoane existente la opririle procesiunilor, au fost aşezați înaintea vechiului psalm al intrării alți doi psalmi, în general fără vreo legătură cu praznicul, însoțiți de refrene selectate dintre cele comune (*de communi*). Această concluzie este confirmată de analiza formularului concret al antifoanelor, care va face obiectul următoarelor două capitole; va fi aprofundat şi atunci când vom discuta rolul trisaghionului în Liturghie.

---

[85] Nota 17.

c. Motivul schimbării

Care a putut fi motivul ce a dus la aşezarea celor doi psalmi înaintea intrării? Este foarte probabil ca această dezvoltare să fie în legătură cu mutarea pregătirii darurilor la locul său actual, înainte de Liturghie. De fapt, acest transfer a avut loc în aceeaşi perioadă în care au fost adăugate antifoanele.

În *Mystagogia* Sfântului Maxim nu se face nicio referire la o pregătire a darurilor înainte de Liturghie. Mai mult, intrarea concomitentă în biserică a poporului şi a episcopului exclude o asemenea posibilitate. Astfel, dacă Sfântul Maxim vorbeşte în alte locuri de o „punere-înainte a cinstitului Trup şi Sânge al Domnului", această punere-înainte, în cazul în care se referă cu adevărat la pregătirea darurilor[86], trebuie situată imediat înainte de intrarea mare.

La Sfântul Gherman, dimpotrivă, patru paragrafe explică simbolismul Proscomidiei, care avea loc înaintea antifoanelor Liturghiei[87]. Probabil, pentru a oferi timpul necesar pregătirii darurilor, au fost adăugate cele două antifoane noi înaintea celui al intrării.

Această ipoteză este confirmată de cele două documente citate mai sus[88], conform cărora patriarhul rostea în diaconicon rugăciunea deasupra darurilor, în timp ce în biserică se cântau antifoanele.

---

[86] *Quaestionnes et dubia*, interrog. 41 (*PG* 90, 820 A), [*Întrebări şi răspunsuri*, în *Filocalia* II, trad. rom. D. Stăniloae, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999, p. 224: „De ce la punerea înainte a cinstitului Trup şi Sânge al Domnului e obiceiul în biserică ca pâinile şi potirele să fie puse în număr neegal?"].

[87] Borgia, nr. 20-22, pp. 19-20. [trad. rom. cit., pp. 47-53].

[88] Paragraful III.2.

Capitolul II

ANTIFOANELE OBIŞNUITE: REFRENELE, TROPARELE ŞI RUGĂCIUNILE LOR

După ce am discutat originea antifoanelor, va trebui să analizăm formularul antifoanelor; acest studiu ne va ajuta să răspundem la întrebările şi ipotezele enunţate la sfârşitul capitolului precedent.

Vom examina antifoanele zilelor de rând apoi, în capitolul al treilea, cele ale zilelor de praznic, unde vom întâlni mai multe variante, corespunzătoare ramurilor ritului bizantin. Ulterior, vom analiza slujba *Tipicei* sau *Obedniţei,* care înlocuieşte uneori antifoanele.

1. Formularul actual al antifoanelor din zilele de rând

Astăzi, antifoanele prescrise pentru Liturghia din afara zilelor de praznic, sunt alcătuite din câteva stihuri din Psalmii 91, 92 şi 94, însoţiţi de refrene fixe. Numărul stihurilor variază în funcţie de ţară; vom nota variantele întâlnite în *Ceaslovul* grecesc (G), *Apostolul* slavon (S) şi *Apostolul* arab (A)[1]:

---

[1] Ὡρολόγιον, Roma, 1937, pp. 829-831; Atena, 1952, pp. 128-129; *Apostol* (slavon), Roma, pp. 721-724; *Kitab al-Rasa'il,* Harissa, 1935, pp. 1-3.

[Textul românesc vechi este identic cu cel slavon, prezentând la antifonul al doilea refrenul „Pentru rugăciunile sfinţilor Tăi, Mântuitorule, mântuieşte-ne pe noi" (*Noul Testament,* Alba Iulia, 1648-1988, p. 593). *Catavasierul* (Bucureşti, 1997, pp. 72-74) abreviază psalmii antifoanelor, păstrând numai câte trei stihuri din fiecare; în plus, după al treilea stih al ultimului antifon, introduce – eronat – *Slavă... Şi acum...,* neţinând seama că stihul intrării este parte integrantă a antifonului al treilea şi, prin urmare, *Slava* îşi are locul înaintea penultimului tropar sau condac (n.tr.)].

Antifonul întâi, Psalmul 91:

1. Bine este a ne mărturisi Domnului
şi a cânta numelui Tău, Preaînalte.

Refren: Pentru rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu, Mântuitorule,
mântuieşte-ne pe noi.

2. A vesti dimineaţa mila Ta
şi adevărul Tău în toată noaptea.

Refren: Pentru rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu...

3. [G: În psaltire cu zece strune,
în cântare de alăută].

Refren: Pentru rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu...

15. Drept este Domnul Dumnezeul nostru,
şi nu este nedreptate întru Dânsul.

Refren: Pentru rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu...
Slavă...

[S şi A: *Refren:* Pentru rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu...]
Şi acum...

Refren: Pentru rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu...

Antifonul al doilea, Psalmul 92:

1. Domnul S-a împărăţit, întru bunăcuviinţă S-a îmbrăcat;
îmbrăcatu-S-a Domnul întru putere
şi S-a încins.

Refren: Pentru rugăciunile sfinţilor Tăi, mântuieşte-ne pe noi, Doamne.

2. Pentru că a întărit lumea care nu se va clătina.

Refren: Pentru rugăciunile sfinţilor Tăi...

7a. [S: Mărturiile Tale s-au adeverit foarte,]

7bc. Casei Tale se cuvine sfinţenie, Doamne, întru lungime de zile.

Refren: Pentru rugăciunile sfinţilor Tăi...
Slavă...

Refren: Pentru rugăciunile sfinţilor Tăi...
Şi acum...

Troparul: Unule-născut, Fiule...

Antifonul al treilea, Psalmul 94:

1. Veniţi să ne bucurăm întru Domnul
şi să strigăm lui Dumnezeu, Mântuitorul nostru.

Refren: Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu, Cel ce ai înviat din morţi, (*în zilele de rând:* Cel ce eşti minunat întru sfinţi), pe noi cei ce cântăm Ţie: Aliluia.

2. Să întâmpinăm faţa Lui întru mărturisire
şi în psalmi să strigăm Lui.

Refren: Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu... [A. omite]
3. [S şi A: Că Dumnezeu mare este Domnul,
şi Împărat mare peste tot pământul.
Refren: Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu...]
4. Că în mâna Lui sunt marginile pământului
şi înălţimile munţilor ale Lui sunt.
Refren: Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu... [A. omite]
5. [S şi A: Că a Lui este marea şi El a făcut-o
şi uscatul mâinile Lui l-au zidit.
Refren: Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu...]
6a. Veniţi să ne închinăm şi să cădem la Hristos.
Refren: Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu...
Slavă..., *Troparele.*
Şi acum..., *Condacele.*

Remarcăm faptul că versetul 6 din Psalmul 94 (al treilea antifon): *Veniţi să ne închinăm* [...] *înaintea Lui,* a suferit o adaptare hristologică. Momentul apariţiei acestei modificări este dificil de precizat, deoarece majoritatea manuscriselor inseră doar începutul stihului[2]. Dar traducerea latină (sec. IX) a comentariul Sfântului Gherman[3] şi versiunile arabă şi georgiană din secolul al XI-lea prezintă textul psalmic, fără adaptare[4].

Intrarea cu Evanghelia se face în timpul antifonului al treilea, mai precis la cântarea refrenului *Mântuieşte-ne pe noi...,* care urmează după versetul 6: *Veniţi să ne închinăm...,* numit *isodicon* şi adaptat în sens hristologic.

Slavă... Şi acum... sunt cântate, cel puţin la slavi [şi la români] înaintea ultimelor două tropare sau condace care urmează după al treilea antifon. Numărul acestor tropare şi condace variază mult în funcţie de ţară. Grecii şi melchiţii, spre exemplu, cântă doar un singur condac. Ruşii [şi românii], dimpotrivă, cântă aproape acelaşi număr de condace şi tropare.

[2] Aşa şi mss. din secolul al XII-lea *Paris Gr. 328, 330, 391.*

[3] BORGIA, nr. (lat.) 33, p. 22. Textul grecesc al Sf. Gherman dă doar *Să ne închinăm,* presupunând pronumele *αὐτῷ, ibid.,* nr. (gr.) 24, p. 22. Mss. *Grottaferrata Γ.β. VII* (sec. X) şi *Paris Gr. 328,* citate în nota precedentă, oferă acelaşi text ca şi Sf. Gherman; putem deci să presupunem că adaptarea hristologică nu exista încă.

[4] Versiunea arabă, ed. BACHA, p. 418 (text arab), p. 449 (trad. fr.). Versiunea georgiană, ed. JACOB, *Version géorgienne,* p. 92.

2. Cei trei psalmi

Psalmii 91, 92 şi 94 par să fi alcătuit cele trei antifoane ale Liturghiei încă de la apariţia lor. Comentariul Sfântului Gherman (sec. VIII) menţionează Psalmii 92 şi 94[5], Tipiconul Marii Biserici, cei trei psalmi actuali[6]. Totuşi, în aceste documente nu se pune problema unei abrevieri a psalmilor, aceasta apărând din secolul al XII-lea şi păstrându-se până în zilele noastre[7]. În Tipiconul Marii Biserici aceste antifoane nu sunt niciodată numite „antifoane mici", ca cele de la Vecernie, ci simplu „antifoane"[8].

În cazul psalmilor 91 şi 92, abrevierea s-a făcut în aşa fel încât s-au păstrat câteva versete de la începutul psalmului şi ultimul verset, eliminând de fiecare dată partea centrală. Este posibil ca anumite versete, care nu se potriveau sensului celebrării, să fi fost omise încă din vechime. Psalmul 94 este pur şi simplu întrerupt după versetul 6a, care este potrivit momentului intrării.

Deci, motivul care a condus la alegerea acestor psalmi trebuie căutat în Psalmul 94. Acest psalm invitator este perfect potrivit începutului Liturghiei, datorită textului său privind intrarea în biserică: *Să întâmpinăm faţa Lui întru mărturisire ...* (*Ps.* 94, 2) Acest verset, care se adresează tuturor, cu certitudine implică o procesiune a intrării în biserică, iar nu o adunare statică a credincioşilor.

Psalmii 91 şi 92 sunt cei care, în Psaltire, preced Psalmul 94, dacă trecem peste Psalmul 93: *Domnul este Dumnezeul răzbunărilor...*, care, evident, nu era potrivit Liturghiei, o slujbă plină de bucurie.

Psalmul 91 este psalmul dimineţii, astăzi cântat parţial la sfârşitul Utreniei zilelor de rând. Psalmul 92 este legat de înviere; dar, din cât se pare, nu a fost ales pentru această temă căci, din secolul al VIII-lea, este folosit ca al doilea antifon obişnuit, fără vreo distincţie privind zilele.

---

[5] BORGIA, nr. 23-24 (gr.), pp. 21-22.

[6] MATEOS, *Typicon* II, p. 110, rr. 8-13.

[7] Abrevierea a continuat până în zilele noastre: practica actuală grecească şi melchită a mers până la suprimarea completă a stihurilor psalmice, limitându-se doar la cântarea refrenelor.

[8] Cf. MATEOS, *Typicon* II, index liturgic, *antiphone* II, A, c şi e.

3. Refrenele antifoanelor

Dacă cei trei psalmi au fost stabiliți odată cu apariția antifoanelor, nu putem spune același lucru despre refrenele lor.

În Tipiconul Marii Biserici, pentru zilele de rând, primul psalm are ca refren: *Pentru rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu...* La antifoanele procesionale acest refren apare la al doilea antifon, primul antifon având un refren hristologic[9].

Pentru al doilea psalm sau al doilea antifon al Liturghiei nu întâlnim niciodată refrenul: *Pentru rugăciunile sfinților Tăi...* ci *Aliluia* (întreit). Acest obicei încă exista la Constantinopol în secolul al XII-lea[10]. Totuși, în câteva documente care nu provin de la Constantinopol întâlnim – în aceeași perioadă, și chiar cu câțiva ani mai devreme – refrenul actual al sfinților[11].

Cântarea troparului *Unule-născut...* a fost prescrisă pentru bisericile bizantine de împăratul Iustinian, în anul 528[12]. Totuși, nu se spune nimic despre slujba în care acest imn trebuia cântat. Cel mai vechi text al comentariul Sfântului Gherman (sec. VIII) nu îl menționează, însă textul interpolat al acestui comentariu, folosit de Anastasie Bibliotecarul pentru traducerea sa latină (sfârșitul sec. IX), adaugă acest imn antifoanelor Liturghiei, fără a preciza la care din ele [trebuie anexat][13].

În Tipiconul Marii Biserici (sec. X), apare ca tropar sau refren al Psalmului 94 (antifonul al treilea), adică având rolul de imn al intrării pentru Liturghiile din alte zile decât cele de praznic[14]. Nu era cântat în locul său actual – după *Slava...* antifonului al doilea – decât în anumite ocazii în care antifonul al treilea avea un tropar special. Acest transfer al troparului *Unule-născut...* este foarte clar precizat în rubricile Tipiconului Marii Biserici pentru a doua luni

[9] *Ibid.*, antiphone II, B.

[10] Codicele *Pyromalus*, în GOAR, p. 153. Trad. Liturghiei Sf. Vasile (sec. XII), MOREL, p. 32.

[11] În sec. XII, versiunea lui Leon Thuscus, în MOREL, p. 59; în sec. XI, versiunea arabă (ed. BACHA), p. 415 (text arab), p. 446 (trad. fr.).

[12] THEOPHANES ABBAS (sec. IX), *Chronographie*, *PG* 108, 477 B; GEORGIUS CEDRENUS (sec. XI), *Historiarum Compendium*, *PG* 121, 729 B.

[13] BORGIA, nr. (gr.) 23, în comparație cu nr. (lat.) 32, p. 21.

[14] Cf. MATEOS, *Typicon* II, index liturgic, *Ὁ Μονογενής*.

după Paşti. În această zi aveau loc două celebrări diferite: la Marea Biserică, Liturghia obişnuită; la Halcoprateia, alta, în cinstea Sfintei Fecioare, unde slujea patriarhul. Pentru fiecare dintre aceste slujbe sunt prescrise antifoane: la Marea Biserică, cele obişnuite, care serveau ca normă pentru întregul an; însă la Halcoprateia, unde trebuiea ca imnul intrării să fie un tropar închinat Sfintei Fecioare, troparul *Unule-născut...* era mutat la finalul celui de al doilea antifon:

> [*La Marea Biserică:*] La Liturghie aceste antifoane: la primul se cântă Psalmul 91: *Pentru rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu...* La al doilea, Psalmul 92: *Aliluia,* întreit. La al treilea, psalmul 94: *Unule-născut, Fiule...*
>
> [*La Halcoprateia:*] Antifoanele: La primul: *Pentru rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu...* La al doilea: *Aliluia,* întreit, la *Slavă...*: *Unule-născut, Fiule...* La al treilea, după troparul [Psalmului] 50 [*Preabinecuvântată eşti, Născătoare de Dumnezeu, Fecioară...*] şi la *Slavă...*, troparul, glasul al 5-lea: *Mai sfântă decât heruvimii, mai înaltă...*[15]

Totuşi, de obicei, atunci când al treilea antifon avea ca refren troparul unui sfânt, se pare că *Unule-născut...* era pur şi simplu omis, deoarece nu întâlnim nicio indicaţie care să-i indice transferul la antifonul al doilea. În afară de situaţia arătată mai sus, acest transfer mai era indicat doar pentru Duminica Paştilor şi Duminica Cincizecimii[16].

Troparul *Unule-născut...* este, fără nicio îndoială, un imn al intrării potrivit Liturghiei duminicale, deoarece rezumă istoria mântuirii: întruparea Fiului lui Dumnezeu, moartea şi biruinţa Sa asupra morţii[17]. De asemenea, este adesea folosit în numeroase Liturghii aflate sub influenţă bizantină, fiind legat de procesiunea cu Evanghelia, vestigiu al vechii intrări: la armeni, la sirieni, în Liturghia grecească a Sfântului Iacov, în cea a Sfântului Marcu[18] şi în rânduiala sinaitică a diaconiei, publicată de Thibaut. În acest ultim document vedem că după fiecare stih psalmic repetăm doar fraza finală a troparului: *Unul fiind din Sfânta Treime...*[19].

---

[15] *Ibid.*, II, p. 110.

[16] *Ibid.*, pp. 94, 138.

[17] Privind originea acestui tropar, a se vedea V. Grumel, „L'auteur et la date de composition du tropaire ho monogenes", *Echos d'Orient* 22 (1923), pp. 398-418.

[18] Pentru aceste patru Liturghii, cf. *LEW*, pp. 421 (arm.), 77 (sir.), 33 (Sf. Iacov), 116-117 (Sf. Marcu).

[19] Codicele *Gr.* 44, publicat de Thibaut, partea a 3-a, p. 7.

În Liturghia italo-grecească a Sfântului Petru[20], care este o adaptare bizantină a Liturghiei romane, nu există nici primul şi nici al doilea antifon, ci doar al treilea, corespunzător introitului roman, fiind alcătuit din Psalmul 94 cu troparul *Unule-născut, Fiule...*

La *Ceasul III-VI*, oficiul cvadragesimal al zilelor de rând, care echivala cu prima parte a Liturghiei, cel de al treilea antifon avea ca tropar *Unule-născut...*, iar în timpul cântării lui patriarhul îşi făcea intrarea în biserică[21].

Troparul *Unule-născut...* era, deci, cântat în timpul procesiunii intrării de la începutul Liturghiei. Faptul că era, de asemenea, folosit la procesiunile ce mergeau spre biserica staţională [unde urma să se săvârşească Liturghia], intrându-se în timpul cântării *Unule-născut...* şi omiţându-se antifoanele, este un argument solid care dovedeşte că antifonul al treilea nu era altceva decât vechiul imn procesional al intrării, înainte de introducerea primelor două antifoane:

> [*Miercuri după Cincizecime*:] către al doilea cea [din zi], iese procesiunea din Marea Biserică, cântându-se *Unule-născut, Fiule...*, şi merg la Palatul Nou. Şi după intrare, trisaghionul. Prochimen etc.[22]

Când a avut loc transferul [troparului] *Unule-născut...* la sfârşitul antifonului al doilea? Codicele *Leningrad 226* (sec. X) îl prezintă încă alături de antifonul al treilea, după *Veniţi să ne închinăm...* (*Ps.* 94, 6). Ulterior, o altă mână a şters în ms. şi *Veniţi să ne închinăm...* şi *Unule-născut...*[23]. Modificarea trebuie să fi survenit puţin după secolul al X-lea[24].

Refrenele primului şi ale celui de al doilea antifon – ale Liturghiei – derivă din aceste antifoane cântate la opririle procesiunilor. După Tipiconul Marii Biserici, există cinci zile care au aceste antifoane la opririle intermediare: 1 septembrie, 7 octombrie, 6 noiembrie (de

---

[20] Publicată după codicele *Rossanensis* în SWAINSON, *Liturgies*, pp. 191-203. După mai multe mss., în H.W. CONDRINGTON, *The Liturgy of Saint Peter* (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 30), Münster, 1936, pp. 115-175.

[21] Cf. *Typicon* II, p. 4.

[22] *Ibid.*, p. 142.

[23] Cf. KRASNOSELŢEV, *Svedeniia*, p. 285, n. 1.

[24] Apare după antifonul al doilea în versiunea arabă din secolul al XI-lea (BACHA); în secolul al XII-lea, în codicele *Pyromalus* (GOAR), în *Sinai Gr. 961* (DMITRIEVSKI, *Opisanie* II, pp. 75-76) şi în versiunea latină a lui Thuscus (MOREL, p. 59).

două ori), 11 mai, Lunea Paştilor (înainte de procesiune). Mai mult, în 24 decembrie şi în 5 ianuarie cântăm, între priveghere şi Liturghie, trei antifoane având aceeaşi structură cu cele ale procesiunilor. Dintre aceste opt formulare, cinci au o structură identică, cu un refren hristologic la primul antifon[25], la al doilea *Pentru rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu...* sau *Pentru rugăciunile Sfinţilor Tăi...*, iar la al treilea *Aliluia*:

7 oct.	Hristologic	Născătoarea de Dumnezeu	Aliluia
6 nov. (forma 1)	Hristologic	Sfinţii	Aliluia
24 dec.	Hristologic	Născătoarea de Dumnezeu	Aliluia
5 ian.	Hristologic	Născătoarea de Dumnezeu	Aliluia
Lunea Paştilor	Hristologic	Născătoarea de Dumnezeu	Aliluia

În celelalte trei formulare la al treilea antifon avem un tropar. Atunci, *Aliluia* este transferat la al doilea antifon. Pentru primul antifon se putea transfera refrenul Născătoarei de Dumnezeu (11 mai) sau se putea păstra cel hristologic (1 sept.; 6 nov., formularul al doilea). Deoarece la Liturghie psalmul intrării avea ca refren un tropar, *Aliluia* a fost transferat la al doilea antifon şi, ca în 11 mai, *Pentru rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu...* a fost mutat la primul antifon, [transfer] de altfel foarte firesc, troparul antifonului al treilea (*Unule-născut...*) fiind hristologic.

Am menţionat că antifoanele din 24 decembrie şi din 5 ianuarie urmează modelul antifoanelor de la opririle unei procesiuni. Aceasta se explică prin faptul că aceste privegheri nu aveau un tropar propriu care putea fi cântat la al treilea antifon.

4. Troparele

Astăzi, după cântarea antifonului al treilea cu refrenul său: *Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu...*[26], se cântă un număr destul de mare de tropare. Cântarea acestor tropare şi condace a devenit un element independent de cântarea antifonului al treilea. Doar la praznice, unde troparul praznicului înlocuieşte refrenul *Mântuieşte-*

[25] Spre exemplu: *Apără-ne, Doamne...*; *Miluieşte-ne pe noi, Hristoase Dumnezeul nostru...* şi altele asemănătoare (cf. MATEOS, *Typicon* II, index liturgic, *antiphone* B).

[26] Numit *stihiră* în codicele *Pyromalus* (GOAR, p. 153).

ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu..., după antifon cântăm, de obicei, doar condacul praznicului[27].

Care era vechea practică? De la bun început, trebuie să menționăm că, în secolul al X-lea, după Tipiconul Marii Biserici, refrenul *Mântuiește-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu...*, nu era niciodată destinat antifonului al treilea[28]. Acesta avea, duminica și în alte zile obișnuite, ca tropar: *Unule-născut, Fiule...* (Ὁ Μονογενής); iar la sărbătorile sfinților, troparul sfântului[29]. Troparul făcea corp comun cu psalmul intrării și, de obicei, era unic. Uneori – foarte rar – se cânta la *Slavă...* un alt tropar, după cum am arătat în alt loc, atunci când am vorbit de variațiile de la *perissi*[30]. Nu se adăugau niciodată alte tropare și condace. Antifonul al treilea urma întru totul modul obișnuit de cântare al unui psalm cu tropar.

După Tipicon, câteva sărbători aveau două tropare, unul pentru psalm, celălalt după *Slavă...*[31]. Aceasta se datora adesea fie existenței a două comemorări în aceeași zi, fie pentru a sublinia două aspecte ale aceleiași sărbători:

> **9 septembrie**: pomenirea Sfinților Ioachim și Ana: praznicul lor se săvârșește în biserica Născătoarei de Dumnezeu de la Halcoprateia; [...] la al treilea antifon al Liturghiei zicem un alt tropar al Născătoarei de Dumnezeu, același glas: *Mai sfântă decât Heruvimii...*
>
> Tot în această zi, [pomenirea] sfinților Părinți care s-au adunat la Sinodul de la Efes, ca să-l depună pe rău-credinciosul Nestorie. Troparul [...] la intrarea [Liturghiei], glasul al 5-lea: *Mai sfântă decât Heruvimii...* La *Slavă...*, glasul al 7-lea: *Bucură-te, cea cu har dăruită, Născătoare de Dumnezeu Fecioară...* [în care i se dă Sfintei Fecioare numirea de Născătoare de Dumnezeu].[32]

---

[27] Cântarea ipacoiului la Paști, înainte de condac nu este atestată de nici unul dintre vechile documente (cf. MATEOS, *Typicon* II, p. 94), în ziua de Paști cântându-se la antifonul al treilea doar troparul: *Hristos a înviat din morți...*; aici este omis inclusiv condacul. După *Tipiconul de la Everghetis* (DMITRIEVSKI, *Opisanie* I, p. 559) cântăm în ziua de Paști troparul și condacul, dar nu și ipacoi.

[28] MATEOS, *Typicon* II, index liturgic, *antiphone* B.

[29] *Ibid.*, Ὁ Μονογενής. Pentru sfinți, a se vedea 25 martie (*ibid.*, I, 48), 6 nov. (*ibid.*, 92), 9 martie (*ibid.*, 244) etc.

[30] Cf. *Introducerea*, pp. 15-16; MATEOS, *Typicon* II, p. 343, și *ibid.*, index liturgic, *tropaire* I, d (p. 324).

[31] 9 sept., 25 dec., 26 dec., 16 iulie, 31 iulie, a doua luni după Paști.

[32] Cf. MATEOS, *Typicon* I, p. 22.

16 iulie: pomenirea sfinţilor 630 de fericiţi Părinţi ce s-au adunat la Calcedon [...] (troparul celui de al treilea antifon nu este indicat, deci era *Unule-născut, Fiule...*, troparul obişnuit) la *Slavă...* se zice troparul, glasul al 4-lea: *Dogmele Bisericii a toată lumea...* (care rezumă învăţătura de la Calcedon)[33].

31 iulie: pomenirea târnosirii cinstitei biserici a sfintei, preacuratei Stăpânei noastre, de Dumnezeu Născătoarea şi pururea Fecioara Maria, cea din Vlaherne. [...] La al treilea antifon al Liturghiei, se zice troparul [înnoirii], glasul al 4-lea: *Ridicaţi, căpetenii, porţile voastre...* (*Ps.* 23, 9); la *Slavă...*, troparul [Născătoarei de Dumnezeu], glasul al 5-lea: *Mai sfântă decât Heruvimii...*[34]

29 iunie: (Notăm că şi aceasta se poate întâmpla uneori la procesiuni. Troparul procesional este în cinstea celor doi apostoli Petru şi Pavel: *Întâistătătorilor ai apostolilor...*) ajungând procesiunea la biserică [...] zic psalţii *Slavă...* şi cântă troparul, glasul 1: *În care temniţă nu ai fost legat...*[35]

Înmulţirea troparelor începe din secolul al XI-lea, se pare concomitent cu adoptarea refrenului *Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu...*, pentru antifonul al treilea şi transferul troparului *Unule-născut...* după antifonul al doilea.

Cântarea a două tropare la antifonul al treilea, dintre care primul era refrenul psalmului, rămâne excepţională în secolul al X-lea. În secolul al XI-lea, întâlnim un tropar şi un condac, sau un tropar al Născătoarei de Dumnezeu, cântate după *Slavă...*, pe lângă refrenul obişnuit *Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu...*[36]. De asemenea, notăm că, în secolul al X-lea, termenul de condac era folosit în sensul original de lungă poezie didactică, cum ar fi Acatistul[37]. Ulterior,

---

[33] *Ibid.*, p. 342.

[34] *Ibid.*, p. 354.

[35] *Ibid.*, p. 324.

[36] Un condac, sau un tropar, după *Slavă...*: codicele *Grottaferrata Γ.β. III*, ed. Muretov, p. 3. Versiunea arabă din secolul al XI-lea (Bacha), pe lângă cântarea *Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu...* la *Slavă...* indică troparul zilei, iar după *Şi acum...*, un [tropar] al Născătoarei de Dumnezeu (textul arab, p. 418; trad. fr., p. 449). Totuşi, versiunea georgiană din secolul al XI-lea (Jacob, *Version géorgienne*), prescrie doar troparul zilei (p. 92).

[37] Mateos, *Typicon* II, index liturgic, *condac*. Chiar şi în cazul în care un tropar cântat la Liturghie era *prooemionul* unui condac, Tipiconul îl numea simplu tropar, spre ex. la 25 dec. (*ibid.*, I, pp. 156-158), troparul *Fecioara astăzi...* [Ἡ Παρθένος σήμερον...] (astăzi numit condacul Naşterii Domnului), care este *prooemionul* unui

acesta a denumit un tropar care era uneori *procemionul* vechiului condac[38].

Câteva mss. italo-greceşti din secolul al XII-lea prescriu încă doar cântarea troparului zilei după *Slava*... antifonului al treilea[39]. Tipiconul constantinopolitan de la Everghetis indică, în general, cântarea unui tropar urmată de cea a unui condac sau a unui tropar al Născătoarei de Dumnezeu[40]; însă, în cazul în care se întâmpla o sărbătoare duminica, trebuia să cântăm deja trei piese: troparul sărbătorii, cel al duminicii şi condacul[41].

În secolul al XIII-lea întâlnim cântarea a trei piese consecutive: tropar, *Slavă*..., urmată de condac, *Şi acum*..., al Născătoarei de Dumnezeu[42]. Alte documente urmează încă tradiţia mai veche: tropar şi condac[43] sau tropar şi [condac] al Născătoarei de Dumnezeu[44].

Un ms. de la Grottaferrata, din secolul al XIV-lea, exclude încă multitudinea de tropare, prescriind doar cântarea condacului *sau* a troparului zilei[45].

În secolul al XV-lea, încă mai există mărturii în favoarea celor două obiceiuri: o Diataxă italo-grecescă, urmează obiceiul cel mai simplu (tropar, [tropar] al Născătoarei de Dumnezeu)[46]; o alta, palestiniană, obiceiul mai dezvoltat (tropar, condac, [condac] al Născătoarei de Dumnezeu)[47].

---

condac al Sf. Roman Melodul la Naşterea Domnului (cf. P. MAAS şi C.A. TRYPANIS, *Sancti Romani Melodi Cantica, Cantica genuina*, Oxford 1963, p. 1).

[38] Astfel, condacul Duminicii Antipasha: *Cu dreapta cea iubitoare de încredinţare*... [Τῇ φιλοπράγμονι δεξιᾷ...] este *procemionul* unui condac al Sf. Roman privind îndoiala lui Toma (cf. MAAS-TRYPANIS, *Sancti Romani Melodi*, p. 234).

[39] *Barberini Gr. 345* şi *393*.

[40] După gradul de solemnitate cu care erau prăznuiţi sfinţii: cei mai importanţi aveau tropar şi condac (septembrie: 1, 6, 26; octombrie: 6, 26; noiembrie: 1, 8, 13, 14 etc.); cei mai puţin importanţi, tropar şi [tropar] al Născătoarei de Dumnezeu (sept. 16, 20, 23, 24, 28, 30; oct. 1, 2, 3, 7, 9, 12, 16, 18, 20, 21, 22, 23, 24; nov. 2, 3, 4, 6, 11, 12 etc.). În aceste zile, al treilea antifon era întotdeauna înlocuit cu Fericirile. Uneori, se cânta doar troparul (sept. 7, 22) (cf. DMITRIEVSKI, *Opisanie* I, pp. 258-313).

[41] Spre ex., 25 martie (*ibid.*, p. 433).

[42] Codicele *Patmos 719*, *ibid.*, II, p. 173.

[43] *Sinai Gr. 1020*, ibid., p. 140.

[44] Versiunea armeană din secolul al XIII-lea publicată de AUCHER, p. 378.

[45] *Grottaferrata Γ.β. III*, ed. MURETOV, p. 13.

[46] Păstrat în *Vatican Gr. 573*, ed. KRASNOSELŢEV, *Materialî*, p. 104.

[47] *Sf. Sava 305* (*ibid.*, p. 88).

5. Refrenul „Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu..."

Merită menţionat acum şi refrenul *Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu...*. În Tipiconul Marii Biserici nu era niciodată destinat antifonului al treilea, ci celui de al doilea, şi aceasta doar în următoarele zile: Naşterea şi Arătarea [Botezul] Domnului, Duminica şi Săptămâna Paştilor, Duminica Antipasha şi Duminica Cincizecimii. Era, deci, un refren festiv, care îl înlocuia pe *Aliluia* al zilelor obişnuite[48].

În zilele menţionate, refrenul *Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu...* are în Tipiconul Marii Biserici trei formulare diferite: a) la Naşterea Domnului: *Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu, Cel ce Te-ai născut din Fecioară...*[49]; b) la Botezul Domnului: *Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu, Cel ce Te-ai botezat în Iordan...*[50]; c) de la ziua de Paşti şi până la duminica următoare şi în duminica Cincizecimii, nicio intercalare nu este indicată[51]. Este posibil ca în aceste zile să fi păstrat formularul mai vechi: *Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu, pe noi cei ce-Ţi cântăm. Aliluia,* fără vreo intercalare.

Variantele apar în Tipiconul de la Everghetis (sec. XII). Întâlnim, mai întâi, formularul Naşterii Domnului extins la 2 februarie şi la 25 martie[52], zile care la Marea Biserică nu aveau antifoane la Liturghie, aceasta fiind precedată de o procesiune[53]. Apoi, există formulare speciale pentru 1 septembrie şi pentru 6 august[54]; la Marea Biserică în 14 septembrie nu existau antifoane, Liturghia fiind precedată de rânduiala înălţării şi închinării Crucii[55]. Duminica Floriilor nu avea la Everghetis un formular propriu, căci se cânta Obedniţa în locul antifoanelor[56]; la Marea Biserică se săvârşea procesiunea cu stâlpări (ramuri) înainte de Liturghie şi nu se cântau antifoane[57].

---

[48] Mateos, *Typicon* II, index liturgic, p. 321.
[49] *Ibid.* I, p. 156.
[50] *Ibid.*, p. 186.
[51] *Ibid.* II, pp. 94, 108, 138. Reţinem că în ziua Cincizecimii refrenul nu era dedicat Sfântului Duh, cum este astăzi.
[52] Dmitrievski, *Opisanie* I, pp. 407 şi 432.
[53] Mateos, *Typicon* I, pp. 222-223 şi 254.
[54] Dmitrievski, *Opisanie* I, pp. 274 şi 481.
[55] Mateos, *Typicon* I, pp. 30-32.
[56] Dmitrievski, *Opisanie* I, p. 542.
[57] Mateos, *Typicon* II, p. 66.

Deşi refrenul *Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu...* a fost transferat la antifonul al treilea şi cântat zilnic, este posibil să fi fost utilizat la început formularul Naşterii Domnului şi doar apoi să se fi compus formulare speciale pentru duminici şi pentru zilele de rând. Această posibilitate se bazează pe prezenţa refrenului: *Mântuieşte-ne pe noi, [...] Cel ce Te-ai născut din Fecioară...* la intrarea cu Evanghelia, într-un ms. din anul 1200[58], chiar dacă în timpul antifonului s-au cântat formularele actuale pentru duminici sau pentru zilele de rând.

Mai reţinem şi că intercalările variabile ale sărbătorilor s-au dezvoltat de-a lungul veacurilor. La origine, variantele par să fi respectat numărul de silabe şi, pe cât este posibil, asonanţa celui mai vechi refren, care este fără îndoială cel al Naşterii Domnului: *Cel ce din Fecioară Te-ai născut* (ὁ ἐκ παρθένου τεχθείς – la 25 decembrie); *Cel ce în Iordan Te-ai botezat* (ὁ ἐν Ἰορδάνῃ βαπτισθείς – la 6 ianuarie); *Cel ce pentru noi Te-ai răstignit* (ὁ δι'ἡμᾶς σταυρωθείς – la 14 septembrie); *Cel ce întru slavă Te-ai înălţat* (ὁ ἐν δόξῃ ἀναλειφθείς – la Înălţarea Domnului); *Cel ce întru slavă Te-ai schimbat la faţă* (ὁ ἐν δόξῃ μεταμορφωθείς – la 6 august); *Cel ce ai înviat din morţi* (ὁ ἀναστὰς ἐκ νεκρῶν – la Paşti). Apoi, au fost interpolate sau adăugate cuvinte suplimentare care deteriorează simplitatea ritmului original; spre exemplu, la Botezul Domnului: *Cel ce în Iordan Te-ai botezat de către Ioan* (ὁ ἐν Ἰορδάνῃ ὑπὸ Ἰωάννου βαπτισθείς); sau la Înălţarea Domnului: *Cel ce întru slavă Te-ai înălţat de la noi la ceruri* (ὁ ἐν δόξῃ ἀναλειφθείς ἀφ'ἡμῶν εἰς τοὺς οὐρανούς)[59].

6. Rugăciunile antifoanelor

Fiecare dintre cele trei antifoane este precedat de o rugăciune, numite rugăciunea antifonului întâi, sau a celui de al doilea sau al

[58] Codicele *Ettenheim Münster 6*, ed. ENGDAHL, pp. 8-9.

[59] *Tipiconul de la Everghetis*, în DMITRIEVSKI, *Opisanie* I, p. 274 (14 sept.), p. 383 (6 ian.), p. 481 (6 aug.), p. 586 (Înălţarea). Pentru Paşti şi pentru Cincizecime, Dmitrievski nu a transcris textul manuscrisului, limitându-se a menţiona: „ca şi astăzi". Totuşi, la duminica de după Paşti, nu este indicată nicio intercalare pentru refren (*ibid.*, p. 566).

treilea. Rugăciuni purtând acest nume erau rostite în slujba constantinopolitană de fiecare dată când erau cântate trei antifoane[60].

Rugăciunile antifoanelor Liturghiei sunt scurte şi simple. Ele apar în codicele *Barberini Gr.* 336 (sec. VIII-IX) înainte de Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, dar, fără îndoială, sunt mult mai vechi. Acesta este textul lor:

Rugăciunea antifonului întâi: Doamne, Dumnezeul nostru, a Cărui stăpânire este neasemănată şi slavă neajunsă, a Cărui milă este nemăsurată şi iubire de oameni negrăită,

Însuţi, Stăpâne, după milostivirea Ta, caută spre noi şi spre această sfântă biserică şi fă bogate milele Tale şi îndurările Tale cu noi şi cu cei ce se roagă împreună cu noi.

Că Ţie se cuvine toată slava, cinstea şi închinăciunea, Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor.[61]

Rugăciunea antifonului al doilea: Doamne, Dumnezeul nostru, mântuieşte poporul Tău şi binecuvintează moştenirea Ta (*Ps.* 27, 9); plinătatea Bisericii Tale [în pace] o păzeşte; sfinţeşte-i pe cei ce iubesc bunăcuviinţa casei Tale (εὐπρέπειαν, *Ps.* 25, 8). Tu pe aceştia îi răsplăteşte slăvindu-i (ἀντιδόξασον) cu dumnezeiasca Ta putere, şi nu ne părăsi pe noi, cei ce nădăjduim întru Tine (*Ps.* 16, 7).

Că a Ta este stăpânirea şi a Ta este împărăţia şi puterea şi slava, a Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor.[62]

Rugăciunea antifonului al treilea: Cel ce ne-ai dăruit nouă aceste rugăciuni obşteşti şi împreună-glăsuite, Cel ce şi la doi şi la trei, care se unesc întru numele Tău (*Mt.* 18, 19), ai făgăduit să le împlineşti cererile,

Însuţi, şi acum, împlineşte cererile cele de folos ale robilor Tăi (*I Cor.* 12, 7), dându-ne, în veacul de acum, cunoştinţa adevărului Tău (*Evr.* 10, 26) şi, în cel ce va să fie, viaţă veşnică dăruindu-ne.

---

[60] Dmitrievski, *Opisanie* II, pp. 13-14 (pentru antifoanele de la pannychis); pp. 35-39 (pentru cele ale ceasurilor mici); pp. 62-63 (pentru cele ale miezului nopţii).

[61] *Liturghier*, 2012, pp. 137-138.

[62] Dmitrievski, *Opisanie* II, p. 121. [Cf. *Liturghier*, 2012, p. 139. Adaosul „în pace" se întâlneşte în codicele *Barberini Gr. 336* (*L'Eucologio Barberini Gr. 336*, ed. S. Pareti şi A. Velkovska, Roma, 1995, p. 2) şi este preluat de ediţiile greceşti ale *Ieratikonului* tipărite la Roma (*Εὐχολόγιον τὸ Μέγα*, Roma, 1873, p. 45; *Ἡ Θεία Λειτουργίαα*, Roma, 1950, p. 26). Ediţia grecească a *Ieraticonului* tipărit la Atena (2000, p. 107) nu cuprinde acest adaos; la fel, nici ediţiile slavone (spre ex. *Slujebnik*, Roma, 1952, p. 202; *Чиновник*, Moscova, 1982, p. 60) sau româneşti (n.tr.)].

Că bun şi iubitor de oameni Dumnezeu eşti şi Ţie slavă înălţăm, Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor.[63]

Observăm imediat o diferenţă de stil între prima şi a treia rugăciune, pe de o parte, şi a doua rugăciune, pe de altă parte. În primul caz, structura rugăciunii este clasică: 1) invocarea lui Dumnezeu, urmată de atribute divine adaptate cererilor ce urmează să fie făcute, 2) cererea, 3) doxologia.

Dimpotrivă, a doua rugăciune apare ca o serie de cereri fără legătură logică între ele. În realitate, este o rugăciune de binecuvântare. Am remarcat imediat asemănarea sa cu rugăciunea dinapoia amvonului, care începe de fapt aşa:

> [Cel ce binecuvintezi pe cei ce Te binecuvintează, Doamne, şi sfinţeşti pe cei ce nădăjduiesc întru Tine,] mântuieşte poporul Tău şi binecuvintează moştenirea Ta...[64]

Dacă privim formularul rugăciunii amvonului păstrat în *Barberini Gr.* 336, constatăm că nu este vorba doar de o asemănare între cele două rugăciuni, ci o identitate perfectă[65]. Începutul actual al rugăciunii dinapoia amvonului, pus mai sus între paranteze, lipseşte în *Barberini Gr.* 336, fiind înlocuit de cuvintele: „Doamne, Dumnezeul nostru", ca şi în rugăciunea antifonului al doilea. Deci, rugăciunea dinapoia amvonului nu este altceva decât o versiune prelungită a rugăciunii antifonului al doilea.

Or, rugăciunile dinapoia amvonului erau cândva binecuvântări sacerdotale pentru sfârşitul Liturghiei; versiunea georgiană, din secolul al XI-lea, o prezintă precedată de invitaţia diaconului „Binecuvintează, stăpâne", obicei păstrat până astăzi în unele eparhii din Cipru[66]. Avem, deci, în rugăciunea antifonului al doilea, o veche

[63] Cf. *Liturghier*, 2012, pp. 139-140.

[64] *Ibid.*, p. 173.

[65] Chiar şi varianta actuală: *plinătatea Bisericii Tale o păzeşte* (τὸ πλήρωμα τῆς Ἐκκλησίας σου φύλαξον) apare în codicele *Barberini* ca în rugăciunea antifonului al doilea: *plinătatea Bisericii Tale în pace o păzeşte* (τὸ πλήρωμα τῆς Ἐκκλησίας σου ἐν εἰρήνῃ διαφύλαξον).

[66] Pentru versiunea georgiană, cf. JACOB, *Version géorgienne*, p. 117. Informaţiile privitoare la diocezele din Cipru ne-au fost date de mitropolitul Ghennadios de Paphos în iulie 1963.

rugăciune de binecuvântare care a ajuns să preceadă cântarea unui antifon.

În timp ce prima şi a doua rugăciune sunt adresate lui Dumnezeu Tatăl sau lui Dumnezeu Unul şi Treime, cea de a treia este adresată lui Hristos, după cum se vede din aluzia la *Mt.* 18, 19. Este o rugăciune de o mare frumuseţe; doxologia, însă, nu ar trebui să fie trinitară[67]. Textul său nu se referă la cântarea psalmilor, ci la cererile credincioşilor. Se menţionează rugăciunile „obşteşti şi împreună-glăsuite" (κοινὰς ... καὶ συμφώνους ... προσευχάς), care cuprind cereri (αἰτήσεις, αἰτήματα). Atributul „de obşte" (comune), referindu-se la rugăciune, desemnează adesea rugăciunile ecteniilor, cum apare la Sfântul Iustin[68] şi la Sfântul Ioan Gură de Aur[69]. Dacă adăugăm că aceste rugăciuni se fac „într-un singur glas" şi că ele cuprind „cereri", putem concluziona că rugăciunea antifonului al treilea era cândva legată de o ectenie, iar nu de cântarea unui psalm.

Prima rugăciune, de asemenea foarte bine construită, face aluzie la rugăciunile comune ale clerului şi ale credincioşilor (μεθ'ἡμῶν καὶ τῶν συνευχομένων ἡμῖν). Presupunem din nou aluzia la o ectenie şi, cu siguranţă, nu la cântarea unui antifon.

Analiza textului acestor trei rugăciuni, pe care o propunem, arată că această triadă de rugăciuni a avut cândva un rol cu totul diferit. De altfel, simplitatea lor ne permite să le localizăm într-o perioadă mult anterioară secolelor VII-VIII, momentul apariţiei antifoanelor în Liturghie.

Pentru a încerca să le găsim vechea destinaţie, trebuie să căutăm în ritul bizantin grupuri de trei rugăciuni, dintre care una este o rugăciune de binecuvântare. Or, aceste condiţii se întâlnesc în ritul

---

[67] Opinia noastră, a cărei justificare ne-ar duce în afara subiectului capitolului, este că această rugăciune, din cauza vechiului său rol expus de succesiunea textului, nu avea doxologie.

[68] *Apologia* I, cap. 65 (*PG* 6, 428 A) şi cap. 67 (*ibid.*, 429 B): „făcând rugăciuni comune pentru noi înşine şi pentru cel luminat, ca şi pentru toţi ceilalţi de pretutindeni" şi „apoi ne ridicăm în picioare toţi laolaltă şi înălţăm rugăciuni" [Sf. IUSTIN, *Apologia Întâia*, trad. rom. O.N. Căciulă, în *Apologeţi de limbă greacă* (*PSB* 1), Edit. IBMBOR, Bucureşti,1980, pp. 70 şi 71].

[69] *In Ephes.*, omilia 3, 5 (*PG* 62, 29): ... πρότεροι ἐκβάλλονται οἱ ἐν ἁμαρτήμασι... ὅταν ἀκούσῃς Δεηθῶμεν πάντες κοινῇ..., [mai întâi sunt îndepărtaţi cei aflaţi în păcate... când se aud [cuvintele]: *Să ne rugăm toţi, împreună...*].

constantinopolitan doar pentru grupajele de trei rugăciuni de la sfârşitul slujbelor[70]. A treia rugăciune este întotdeauna o rugăciune de binecuvântare şi de concediere; prima şi a doua sunt numite „prima şi a doua rugăciune a credincioşilor". După cum sperăm să arătăm mai pe larg în alt loc, prima rugăciune a credincioşilor era zisă în timp ce diaconul recita ectenia mare, cea de a doua rugăciune fiind destinată concluzionării ecteniei.

În concordanţă cu textul celor trei rugăciuni, dacă le aranjăm în ordinea 3-1-2, se pare că avem exact această schemă. Cea de a treia, care aminteşte de făgăduinţa Domnului de a împlini rugăciunile creştinilor adunaţi, ar fi rugăciunea rostită în timpul rugăciunilor obşteşti (*orationes commune*), sau prima rugăciune a credincioşilor; prima rugăciune actuală, care cere îndurarea lui Dumnezeu, ar fi concluzia ecteniei, adică a doua rugăciune a credincioşilor; cea de a doua rugăciune actuală ar fi rugăciunea de binecuvântare sau apolisul.

Motivul pentru care ordinea acestor rugăciuni a fost schimbată ar putea fi acesta: dintre cele trei refrene ale antifoanelor care erau cândva în uz (1: *Pentru rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu...*; 2: *Aliluia*; 3: troparul *Unule-născut...*), doar cel de al treilea era hristologic. La fel, singura rugăciune adresată lui Hristos a ajuns să fie rânduită să preceadă refrenul hristologic.

Dacă admitem că rugăciunile antifoanelor sunt vechi rugăciuni ale credincioşilor – aşa cum am propus – am putea să ne întrebăm cărei slujbe au aparţinut odinioară. Propunem o ipoteză, a cărei motivare merită un studiu separat: aceste trei rugăciuni, care apăreau la început în Liturghia Sfântului Vasile, sunt ele oare vechile rugăciuni ale credincioşilor din această Liturghie şi rugăciunea de binecuvântare care odinioară încheia Liturghia Cuvântului[71]? De fapt, este suficient

[70] Cf. GOAR, p. 37, unde întâlnim variantele din *Barberini Gr. 336* pentru rugăciunile de seară de la aprinderea luminilor. Există două rugăciuni ale credincioşilor, o rugăciune numită *apolis*, de origine palestiniană, şi rugăciunea de plecare a capetelor. Prima şi ultima sunt proprii slujbei constantinopolitane. La p. 45 găsim rugăciunile finale ale Utreniei: două rugăciuni ale credincioşilor, o rugăciune intercalată, care aparţine doxologiei mari, şi rugăciunea de plecare a capetelor.

[71] Aceasta din urmă este, după părerea noastră, cea de a treia rugăciune menţionată la Sinodul de la Laodiceea, *Mansi*, 2, 567 C, [I.N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Sibiu, [1992], canonul 19 Laodiceea, p. 221]. O rugăciune de plecare a

să comparăm rugăciunile actuale ale credincioşilor din Liturghiile Sfântului Vasile şi a Sfântului Ioan Gură de Aur pentru a observa diversitatea pe care o dovedesc: în timp ce rugăciunile Sfântului Ioan Gură de Aur se referă la rugăciunea obştească a clerului şi a credincioşilor[72], cele ale Sfântului Vasile, care ar fi trebuit să aibă un conţinut asemănător, se referă exclusiv la jertfa euharistică şi la pogorârea Sfântului Duh peste daruri.

---

capetelor care încheie Liturghia Cuvântului există încă la caldeeni, cf. *LEW*, pp. 266-267.

[72] Prima rugăciune se face pentru clerici: „pe care ne-ai pus întru această slujbă". A doua pentru clerici: „să ne dai nouă" şi pentru credincioşi: „celor ce se roagă împreună cu noi" (τοῖς συνευχομένοις ἡμῖν); sunt folosite aceleaşi cuvinte pentru a desemna clerul şi credincioşii, ca şi în rugăciunea primului antifon.

Capitolul III

ANTIFOANELE SPECIALE, OBEDNIȚA ȘI PROCESIUNEA INTRĂRII

I. ANTIFOANELE SPECIALE

Prin *antifoane speciale* înțelegem acele antifoane la care se schimbă nu doar troparul antifonului al treilea, ci se folosesc și alți psalmi decât cei ai zilelor de rând.

1. Vechea practică

În secolul al X-lea, Tipiconul Marii Biserici prescria antifoane speciale doar pentru cinci sărbători: Nașterea Domnului, Botezul Domnului, Paștile, Înălțarea Domnului și Cincizecimea[1]. Privegherile Nașterii și Botezului Domnului aveau și ele antifoane speciale, dar refrenele lor semănau mai degrabă celor de la antifoanele procesionale decât celor ale Liturghiei[2]. Astăzi nu se mai păstrează decât în mânăstirea italo-grecească de la Grottaferrata. Antifoanele speciale erau cântate doar în ziua praznicului, cu excepția Paștilor, singurul praznic care avea dupăprăznuire (*octavă*) în ritul constantinopolitan și care presupunea cântarea antifoanelor speciale în fiecare zi, până în sâmbăta următoare.

[1] Cu excepția Duminicii Antipasha, sunt zilele care au refrenul *Mântuiește-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu...* la al doilea antifon (cf. *cap.* II, n. 49).

[2] A se vedea cap. II, § 3.

În secolul al XII-lea, conform Tipiconului de la Everghetis, zilele cu antifoane speciale erau aceleași[3], cu excepția privegherilor Nașterii și Botezului Domnului, care nu mai aveau antifoane[4]. Totuși, în acest Tipicon remarcăm o tendință spre varietate. De fapt, în anumite zile de praznic la care se cântau antifoanele obișnuite, stihul intrării, care trebuia să fie *Veniți să ne închinăm...* (*Ps.* 94, 6), era înlocuit cu un stih din alt psalm, folosit deja într-un alt loc al slujbei zilei sau la Liturghie:

Astfel, la 14 septembrie, Înălțarea Cinstitei Cruci: *Înălțați pe Domnul, Dumnezeul nostru...* (*Ps.* 98, 5 = prochimenul)[5]; 21 noiembrie, Intrarea în Biserică a Maicii Domnului: *Se vor aduce Împăratului fecioare în urma ei...* (*Ps.* 44, 16 = chinonicul)[6]; 2 februarie, Întâmpinarea Domnului: *Cunoscută a făcut Domnul mântuirea Sa...* (*ps.* 97, 3 = prochimenul Utreniei)[7]; 25 martie, Buna-Vestire: *Binevestiți din zi în zi mântuirea Lui...* (*Ps.* 95, 2 = prochimenul Utreniei).[8]

În acest Tipicon, antifoanele încep uneori printr-o jumătate de stih destinat introducerii tonului (25 decembrie, primul antifon; 6 ianuarie, toate trei antifoanele). Spre exemplu, la 25 decembrie, antifonul întâi, Psalmul 110:

1. *Mărturisi-mă-voi Ție, Doamne. Pentru rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu...*
2. *Mărturisi-mă-voi Ție, Doamne, cu toată inima mea, în sfatul celor drepți și în adunare. Pentru rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu...*[9]

2. Practica actuală

În practica actuală se poate distinge o *tradiție slavonă*, mai veche, și o alta *grecească*, mai recentă.

---

[3] DMITRIEVSKI, *Opisanie* I, p. 357 (Nașterea Domnului), p. 383 (Botezul Domnului), p. 559 (Paștile), p. 586 (Înălțarea Domnului), p. 594 (Cincizecimea).

[4] *Ibid.*, p. 355 (privegherea Nașterii), p. 379 (privegherea Botezului).

[5] *Ibid.*, p. 274.

[6] *Ibid.*, p. 322.

[7] *Ibid.*, p. 407.

[8] *Ibid.*, p. 432.

[9] *Ibid.*, p. 357.

Tradiția slavonă adaugă, pe lângă vechile antifoane atestate de mărturiile secolelor al X-lea şi al XII-lea, alte antifoane speciale pentru 14 septembrie, Înălțarea Cinstitei Cruci (*Ps.* 21, 73, 98), şi pentru 6 august, Schimbarea la Față (*Ps.* 114, 115, 117). La 2 februarie se cântă psalmii obişnuiți, dar stihul intrării este *Ps.* 97, 3, la fel ca în Tipiconul de la Everghetis. Se pare că al treilea antifon de la 14 septembrie (*Ps.* 98) a fost indus de stihul intrării de la Everghetis (*Ps.* 98, 10). Al treilea antifon al duminicii Floriilor este psalmul cântat ca prochimen la Liturghie.

Tradiția grecească a adăugat şi alte antifoane speciale pe lângă cele întâlnite la slavi. Pentru sărbătorile Maicii Domnului: 8 septembrie (Naşterea), 21 noiembrie (Intrarea în Biserică), 25 martie (Buna-Vestire), 15 august (Adormirea); la fel pentru 1 ianuarie (Tăierea împrejur) şi pentru 2 februarie (Întâmpinarea Domnului); în sfârşit, pentru prima duminică din Postul Mare (Praznicul Ortodoxiei) şi pentru cea de a treia (Închinarea Crucii). Marea majoritate a acestor antifoane (8 sept., 21 nov., 1 ian., 25 martie, 15 aug., duminicile 1 şi a 3-a din Post) sunt compozite, adică alcătuite din stihuri psalmice care nu aparțin unui singur psalm. Zilele care au antifoane compozite, cu excepția zilei de 25 martie, nu posedă un stih al intrării propriu, ci pe cel de la al treilea antifon obişnuit (*Ps.* 94, 6). În 2 februarie întâlnim un caz special: cele trei antifoane sunt alcătuite din stihuri ale Psalmul 44: *Cuvânt bun revărsat-a dintr-însa inima mea...*, dar stihul intrării este încă luat din Psalmul 97, 3, ca şi în Tipiconul de la Everghetis.

O altă diferență, între cele două tradiții – greacă şi cea slavonă –, constă în aceea că cea slavonă a păstrat foarte frecvent stihul de intonație, conform vechii practici[10].

La *greci*, la *români* şi la *melchiți*, s-a introdus în uz o practică care contrazice structura logică a antifoanelor. La sărbători refrenul antifonului al treilea este troparul praznicului şi stihul intrării nu este, în principiu, altceva decât ultimul stih al psalmului antifonului al treilea[11]. Stihul intrării, similar tuturor stihurilor precedente, are ca

[10] Spre ex., la Duminica Cincizecimii avem următoarele stihuri (cele puse între paranteze sunt proprii practicii slavone): antifonul I, *Ps.* 18: (1a), 1ab, 2 etc.; antifonul II, *Ps.* 19: (1a), 1ab, 2 etc.; antifonul III, *Ps.* 20: (1a), 1ab, 2 etc.

[11] Tipiconul de la Everghetis pentru ziua Sfintelor Paşti: „(după al treilea antifon) îndată diaconul [zice]: *Înțelepciune, drepți!*, şi zice al cincilea stih: *În adunări binecuvântați pe Dumnezeu...*" (DMITRIEVSKI, *Opisanie* I, p. 559).

refren troparul praznicului, acesta fiind refrenul întregului psalm. Or, în Bisericile menţionate, stihul intrării este întotdeauna urmat de refrenul: *Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu...* care, în aceste zile, este refrenul antifonului al doilea. Este un nonsens ocazionat fără îndoială de uzul zilnic, unde al treilea antifon este Psalmul 94 cu refrenul: *Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu....* La slavi[12], ca şi în Tipiconul Marii Biserici şi în cel de la Everghetis[13], răspundem la stihul intrării prin cântarea troparului praznicului.

Textul antifoanelor a fost uneori contaminat. Psalmul 110, spre exemplu, primul antifon al Naşterii Domnului, începe la fel cu Psalmul 9. S-au confundat cei doi psalmi şi s-a scris ca prim stih al antifonului Ps. 9, 1 în loc de Ps. 110, 1.

Antifonul al treilea al Paştilor este Psalmul 67; la greci a fost intercalat Ps. 117, 24: *Aceasta este ziua pe care Domnul a făcut-o ...*, împrumutat de la prochimenul praznicului. La slavi acest stih nu apare în antifon, ci a fost introdus în cântarea troparului pascal dinainte de ectenia mare.

3. Psalmii antifoanelor speciale

Dacă examinăm psalmii care compun vechile antifoane speciale, este uşor să descoperim că singurul psalm ales datorită raportului său cu praznicul este cel care alcătuieşte al treilea antifon. Stihul care a dus la alegerea psalmului este de cele mai multe ori primul verset:

La Paşti, *Ps.* 67, 1: *Să învie Dumnezeu...*

La Înălţarea Domnului, *Ps.* 46, 5: *Suitu-S-a Dumnezeu întru strigare...* (stihul intrării).

La Cincizecime, *Ps.* 20, 1: *Doamne, întru puterea Ta se va veseli împăratul...*

---

[12] La fel şi în cărţile româneşti mai vechi, cum sunt: *Triodul*, Bucureşti, 1930, şi *Mineiele*, Bucureşti, 1927-1930; doar în ediţiile mai noi se întâlneşte interpolarea refrenului antifonului al doilea după stihul intrării (n.tr.).

[13] *Tipiconul Marii Biserici*, în afara antifonului al doilea, nu menţionează niciodată refrenul *Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu...* Tipiconul de la Everghetis prescrie explicit doar cântarea troparului după stihul intrării, spre ex. la Paşti (Dmitrievski, *Opisanie* I, p. 559), la Înălţarea Domnului (*ibid.*, p. 586), la Cincizecime (*ibid.*, p. 594).

La Naşterea Domnului, *Ps.* 109, 3: *Din pântece mai înainte de luceafăr Te-am născut...* (stihul intrării).

La Dumnezeiasca Arătare [Teofania, Botezul Domnului], *Ps.* 117, 26: *Dumnezeu este Domnul şi S-a arătat nouă...* (stihul intrării).

Singurul caz în care este necesară o lămurire suplimentară este cel al Cincizecimii. Atât primul stih al antifonului (*Ps.* 20, 1), cât şi stihul intrării (*Ps.* 20, 14): *Înalță-Te, Doamne, întru puterea Ta...*, fac aluzie la *puterea* lui Dumnezeu. Or, această putere, în contextul praznicului, nu este [altceva] decât Sfântul Duh, după cum zice Domnul în pericopa din Faptele Apostolilor (*FA* 1, 8): „Putere veți primi prin venirea peste voi a Sfântului Duh". Psalmul este deci perfect potrivit acestui praznic.

Dacă examinăm, mai departe, care sunt psalmii aleşi pentru primul şi pentru al doilea antifon la aceste praznice, constatăm că, în general, sunt psalmii cei mai apropiați din Psaltire, cu condiția să nu vină în contradicție cu caracterul festiv. Astfel, *la Duminica Paştilor*:

Ps. 65: *Strigați Domnului tot pământul...*
Ps. 66: *Dumnezeule, milostiveşte-Te spre noi şi ne binecuvintează...*
Ps. 67: *Să învie Dumnezeu...*

Psalmul 65 este un vechi psalm al învierii care în mss. creştine ale Septuagintei (*LXX*), poartă titlul *„al învierii"* (ἀναστάσεως); şi el este cântat la privegherea pascală ca prochimen al Liturghiei din seara Sâmbetei Mari. Psalmul 66 este un psalm festiv; textul său, totuşi, nu are legătură cu taina Paştilor.

La praznicul *Înălțării Domnului* se înregistrează o diferență interesantă între practica actuală şi cea veche. Antifoanele actuale sunt Psalmii 46, 47, 48, dar stihul intrării este din *Ps.* 46, 5. În Tipiconul Marii Biserici[14] şi în cel de la Everghetis[15], sunt indicați Psalmii 41, 45, 46; stihul intrării aparține, cum este şi normal, psalmului antifonului al treilea. În acelaşi timp, modificarea arată că doar Psalmul 46 este legat de praznic.

---

[14] MATEOS, *Typicon* II, p. 128.
[15] DMITRIEVSKI, *Opisanie* I, p. 586.

Cincizecimea are ca antifoane:

Ps. 18: *Cerurile spun slava lui Dumnezeu...* (= prochimenul)
Ps. 19: *Auză-te Domnul în ziua necazului...*
Ps. 20: *Doamne, întru puterea Ta se va veseli împăratul...*

Am văzut că Psalmul 20 este ales din cauza praznicului. Este, fără nicio îndoială, vechiul psalm al praznicului. Ceilalți doi îl preced pur și simplu în Psaltire, și, din întâmplare, Psalmul 18 coincide cu prochimenul praznicului.

Cazul antifoanelor *Nașterii Domnului* este limpede:

Ps. 110: *Mărturisi-mă-voi Ție, Doamne, cu toată inima mea...*
Ps. 111: *Fericit bărbatul care se teme de Domnul...*
Ps. 109: *Zis-a Domnul Domnului meu: Șezi de-a dreapta Mea...*

Aici au fost aleși cei doi psalmi care urmează după cel al praznicului, căci Psalmul 108, care îl precede, este psalmul blestemelor, poate cel mai violent din întreaga *Psaltire.*

Antifoanele care se cântau în secolul al X-lea la privegherea Nașterii sunt instructive în ceea ce privește alegerea psalmilor[16]:

Ps. 1: *Fericit bărbatul care n-a umblat în sfatul necredincioșilor...*
Ps. 2: *Pentru ce s-au întărâtat neamurile...* (= prochimenul)
Ps. 109: *Zis-a Domnul Domnului meu: Șezi de-a dreapta Mea...*

Se reia, deci, prochimenul, ca al doilea antifon, și la el se adaugă Psalmul 1, care nu are nicio legătură cu praznicul, dar îl precede în *Psaltire.* Comparația între cele două seturi de antifoane arată că singurul psalm comun este *Ps.* 109 și, prin urmare, cel mai vechi.

La *Dumnezeiasca Arătare [Botezul Domnului],* psalmii sunt aceștia:

Ps. 113: *Întru ieșirea lui Israel din Egipt...*
Ps. 114: *Iubit-am, că va auzit Domnul glasul rugăciunii mele...*
Ps. 117: *Mărturisiți-vă Domnului, că este bun...*

Psalmul 113 este folosit din cauza aluziei sale la Iordan, care s-a retras înaintea prezenței Domnului; Psalmul 114 nu are nicio legătură cu praznicul.

Antifoanele de la priveghere se referă îndeosebi la sfințirea apelor care se face la Arătarea Domnului. Din acest motiv, al treilea antifon

[16] Mateos, *Typicon* I, pp. 150-152.

este sau Psalmul 113[17], după o practică mai veche, sau Psalmul 28[18], al cărui al treilea verset: *Glasul Domnului peste ape...;* este folosit şi ca stih la *Aliluia* la Liturghia din 6 ianuarie.

Din această analiză se poate observa că psalmul antifonului al treilea este mai vechi decât ceilalţi doi psalmi şi doar el îşi are locul original aici. Era psalmul destinat să însoţească procesiunea intrării în biserică; şi tot acelaşi rol îl are şi astăzi. Similar, şi *introitul* roman a fost atent selectat pentru a fi potrivit semnificaţiei celebrării. De altfel, pentru praznicul Înălţării, Psalmul 46, vechiul imn bizantin al intrării, este şi psalmul introitului roman.

Pe de altă parte, faptul că rugăciunile antifoanelor sunt vechi rugăciuni ale credincioşilor arată caracterul artificial al acestor trei antifoane. Singura rugăciune veche din acest loc este rugăciunea intrării, care însoţeşte psalmul intrării. Are, de asemenea, o rugăciune paralelă în ritul roman:

> Îndepărtează de la noi, rugămu-Te, Doamne, greşelile noastre, ca să putem intra în Sfânta sfintelor cu cugete curate. Pentru Hristos Domnul nostru. Amin.[19]

4. O problemă privind evoluţia antifoanelor

Să revenim acum la faptul că Tipiconul de la Everghetis prezintă, la anumite sărbători, o înlocuire a stihului obişnuit al intrării (*Ps.* 94, 6) cu un alt verset psalmic potrivit sărbătorii, dar păstrând cântarea Psalmului 94 ca al treilea antifon, un fenomen contrar structurii acestui antifon. Această inovaţie a stat la baza creării de noi antifoane speciale.

Totuşi, examinând stihurile alese pentru intrare, se poate constata că este vorba întotdeauna de stihuri deja folosite ca prochimene sau chinonice (psalmi ai împărtăşirii), ceea ce face ca această inovaţie să fie complet lipsită de originalitate. Nu este rodul unei aprofundări

[17] *Ibid.*, p. 180, aparatul critic, r. 1.

[18] *Ibid.*, pp. 178-180.

[19] „Aufer a nobis, quaesumus, Domine, iniquitates nostras ut ad Sancta sanctorum puris mereamur mentibus introire. Per Christum Dominum nostrum. Amen". Această rugăciune este utilizată ca rugăciune a primei intrări dar, după conţinutul său, ar putea fi folosită, de asemenea, şi pentru cea de a doua intrare a Liturghiei.

a cunoaşterii Scripturii. Însă care a putut fi motivul introducerii acestor stihuri?

Credem că această inovaţie a fost prima dintre consecinţele „atrofiei" cântării vechilor psalmi de la Liturghie: *prochimenul* şi *chinonicul*[20]. Aceşti psalmi, destinaţi în vechime a fi cântaţi în întregime sau în mare parte – dacă erau prea lungi –, cu un răspuns subliniind sensul sărbătorii, au fost reduşi la două stihuri (prochimenul), sau la unul singur (chinonicul). Refrenele, alese cu grijă, care prin repetiţia lor trebuiau să rămână în cugetul credincioşilor ca material de meditaţie, au ajuns să fie tratate superficial. De aici apare necesitatea exploatării lor; dar, în loc de a reînvia vechea practică, a avut loc transpoziţia a acestor stihuri, [înlocuind alte elemente mai vechi], sau adăugarea lor [la unele elemente deja existente], evoluţie care, din nefericire, a lăsat Liturghia presărată cu mici piese – mărturii ale vechilor practici – lipsite de valoarea lor pastorală iniţială.

II. SLUJBA OBEDNIŢEI

La începutul Liturghiei, în locul celor trei antifoane, se poate cânta rânduiala numită *Obedniţă* sau *Tipică*. Constă în Psalmii 102 şi 145 şi Fericirile, care înlocuiesc primul, respectiv al doilea şi al treilea antifon.

Aceste piese provin dintr-o slujbă, numită tot Obedniţă, care se găseşte în Ceaslov după Ceasul al şaselea sau al nouălea. În afara Patruzecimii, are următoarea structură:

Ps. 102
Ps. 145 – troparul *Unule-născut, Fiule...*
Fericirile
tropar invitator – al doilea tropar la *Slavă...*
Crezul, rugăciunea de iertare, *Tatăl nostru...*
condac variabil

---

[20] Cazul *aliluiarionului* este mai puţin clar şi nu pare să fi avut vreodată stihuri numeroase. În Tipiconul Marii Biserici, situaţia obişnuită este existenţa unui singur stih, uneori două. Trei stihuri apar doar la 24 decembrie, la 5 ianuarie, în Joia Mare şi în Vinerea Mare (cf. Mateos, *Typicon* II, index liturgic, *alleluia*).

Doamne, miluieşte (de 40 de ori)[21]
Fie numele Domnului binecuvântat... (*Ps.* 112, 2)
Ps. 33
Apolis.

În Postul Mare sunt omişi primii doi psalmi. Pe de altă parte, slujba este divizată în două părţi prin intercalarea Vecerniei:

Fericirile
tropar invitator – al doilea tropar la *Slavă...*
Crezul, rugăciunea de iertare, *Tatăl nostru...*
condac variabil
Doamne, miluieşte (de 40 de ori)
Rugăciunea: *Cel ce în toată vremea...*[22]
Apolis.

(după Vecernie):
Rugăciunea: *Preasfântă Treime...*
terminată cu *Unul Sfânt...*
Fie numele Domnului binecuvântat... (*Ps.* 112, 2)
Ps. 33
Apolis.

Cel mai vechi manuscris care conţine Obedniţa este codicele *Sinai Gr. 863* (sec. IX)[23]. În acest document, slujba, aşezată după Ceasul al nouălea, poartă titlul: „Pentru împărtăşanie", şi începe, ca şi astăzi în Postul Mare, prin cântarea *Fericirilor*:

Fericirile
tropar invitator
Crezul, Tatăl nostru..., Doamne, miluieşte (de 3 ori)
Unul Sfânt... (= sfărâmarea)
Fie numele Domnului binecuvântat... (*Ps.* 112, 2)

[21] Această rânduială este întâlnită în unele ediţii mai vechi ale Ceaslovului românesc (Sibiu, 1859, pp. 111-112); totuşi, în ediţiile actuale, se urmează practica slavonă (cf. *Часослов*, Moscova, f.a., p. 124; *Часослов*, în *Следованная Псалтырь*, vol. II, Moscova, 1993, p. 168) spunându-se aici – dacă nu este Post sau Aliluia – *Doamne, miluieşte* (de 12 ori), urmat de rugăciunea *Preasfântă Treime...* (n.tr.).

[22] În practica slavonă şi românească această rugăciune rămâne la Ceasul IX (cf. ed. slav. cit. *supra*; *Ceaslov*, Bucureşti, 2001, p. 128) (n.tr.).

[23] Editat în articolul „Un Horologion inédit. Le codex sinaït. grec 863 (sec. IX)", *Mélanges Eugene Tisserant* (*Studi e Testi* 233, Città del Vaticano, 1964, pp. 47-76; a se vedea în special pp. 54-55.

psalmul împărtășirii (= *Ps.* 33) – strofa finală[24]
rugăciunea de mulțumire.

Slujba era destinată, așa cum îi arată structura, împărtășirii monahilor în zilele în care nu se săvârșea Liturghia Euharistică. Era, deci, o formă de împărtășire monastică palestiniană cu Darurile Înaintesfințite. Să ne amintim că actuala Liturghie a Darurilor Înaintesfințite este de origine constantinopolitană și are un caracter catedral.

Această rânduială a Obedniței a fost adoptată de mânăstirile constantinopolitane împreună cu restul rânduielii savaite, în timp ce Tipiconului Marii Biserici îi este necunoscută. În mânăstirea Studionului și în celelalte mânăstiri care urmau rânduiala sa, în zilele în care, din cauza lucrului, se omiteau ceasurile mici, era cântată după Liturghie. Totuși, nu se mai făcea împărtășania în cadrul rânduielii Tipicei, ci se primea [în acest moment] doar *antidoron* sau *anafură*, adică pâine binecuvântată[25]. În zilele în care se cântau ceasurile mici, era săvârșită după Ceasul al nouălea[26].

În secolul al XII-lea, mânăstirea Everghetis s-a îndepărtat de rânduielile studite. La Everghetis aproape toți monahii se împărtășeau zilnic[27]; Liturghia, de fapt, era săvârșită zilnic, cu excepția perioadelor de post; în Postul Mare se săvârșea Liturghia Darurilor Înaintesfințite zilnic (cu excepția zilei de luni din prima săptămână)[28]. Rânduiala Obedniței era atunci unită cu Liturghia [euharistică] în zilele în care aceasta se săvârșea, și înlocuia cele trei antifoane de la început cu Psalmii 102 și 145 și Fericirile, și se împărțea anafura după concediere (= rugăciunea dinapoia amvonului), în timp ce se recita Psalmul 33, vechiul psalm de împărtășire al Obedniței[29]. Totuși, introducerea Fericirilor nu a ajuns să suprime și stihul intrării: *Veniți să ne închinăm...* (*Ps.* 94, 6), care aparține psalmului antifonului al treilea.

---

[24] Numită în ms. „rugăciunea după împărtășanie". Adevărata *rugăciune după împărtășanie* vine imediat după, sub numele de „rugăciune de mulțumire".

[25] *Regula Sfântului Teodor Studitul* (Dmitrievski, Opisanie I, p. 233).

[26] *Ibid.*, și în Tipiconul de la Everghetis (*ibid.*, p. 603).

[27] *Ibid.*, p. 603.

[28] *Ibid.*, p. 515: „Trebuie să se mai știe că numai în această zi nu săvârșim Liturghia" (οὐ λειτουργοῦμεν).

[29] *Ibid.*, pp. 603 și 515.

În secolul al XI-lea, conform ms. sinaitic citat mai sus, Fericirile aveau propriul lor refren: *Pomeneşte-ne pe noi, Doamne, când vei veni întru împărăţia Ta* (cf. Lc. 23, 42). Acest refren a ieşit din uz la Everghetis, între stihurile Fericirilor intercalându-se tropare speciale pentru Fericiri, provenind din canoanele Utreniei, pomenind sfântul zilei[30]. Cu excepţia sărbătorilor care aveau antifoane speciale, sau la sărbătorile Maicii Domnului, Obedniţa era cântată la Liturghie aproape zilnic[31].

Inovaţia care apare în practica de la Everghetis – în raport cu practica de la Studion – nu-şi are originea la Constantinopol: versiunea georgiană a Liturghiei, datând din secolul al XI-lea, arată că în Palestina Obedniţa era deja cântată la Liturghie în aceeaşi perioadă[32].

În secolul al XIV-lea, *Diataxa lui Filotei* prevede la Liturghie doar cântarea Obedniţei; aceasta era deci practica atonită a acelei vremi[33]. Dimpotrivă, mai multe documente, mai ales italo-greceşti din secolele XIV-XV, păstrează cântarea antifoanelor[34].

Ce au devenit celelalte elemente care alcătuiau rânduiala palestiniană a împărtăşirii? *Crezul, Tatăl nostru..., Unul Sfânt...* şi rugăciunea de mulţumire existau deja în Liturghie. Nu cunoaştem în amănunt cum se săvârşea Obedniţa în mânăstirea Studion, dar cu siguranţă împărţirea anafurei avea loc la momentul în care odinioară avea loc împărtăşirea, deci în timpul citirii Psalmului 33. Împărţirea anafurei a fost aşezată în Liturghie după rugăciunea dinapoia amvonului

---

[30] Dacă era duminică, [acestea erau] *Fericirile învierii* (μακαρισμοὶ ἀναστάσιμοι) (*ibid.*, p. 259); pentru un sfânt, una dintre cântările canonului, spre exemplu: 1 sept. (p. 258), 6 sept. (p. 262), 8 sept. (p. 265), 9 sept. (p. 266) etc. În zilele mai puţin solemne, [se cântau] *fericirile glasului* (ἡ μακαρισμοὶ τοῦ ἤχου) sau *ale zilei* (τῆς ἡμέρας), spre exemplu: 7 sept. (p. 263), 16 sept. (p. 278), 17 sept. (p. 279) etc.

[31] Spre exemplu, în luna septembrie se menţionează folosirea Obedniţei la Liturghie în următoarele zile: 1, 2, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 20, 22, 23, 24, 26, 28, 30. În alte locuri, indicaţia *rânduiala zilei* (ἡ ἀκολουθία τῆς ἡμέρας) sau alta asemănătoare, care apare la zilele de 3, 18, 19, 25, 27, 29 sept., ar putea include *tipica zilei* (τυπικὰ τῆς ἡμέρας).

[32] Cf. JACOB, *Version géorgienne*, pp. 90-92; a se vedea şi p. 80.

[33] În KRASNOSELŢEV, *Materialî*, p. 50: primii doi psalmi sunt numiţi antifoane, dar pentru al treilea se întâlneşte doar denumirea de Fericiri; concluzia este că se cânta Obedniţa.

[34] Codicele *Grottaferrata Γ.β. III* (sec. XIV) (MURETOV, p. 13); *Sf. Sava 305* (sec. XV) (KRASNOSELŢEV, *Materialî*, p. 88); *Vatican Gr. 573* (sec. XV) (*ibid.*, p. 103).

(= vechiul apolis), în timpul cântării sau citirii Psalmului 33. Stihul *Fie numele Domnului binecuvântat…* (*Ps.* 112, 2) nu apare în rânduiala împărtăşirii din secolul al IX-lea, dar în rânduiala Obedniţei din Ceaslov este cântat înainte de Psalmul 33. De acolo, fără îndoială, a fost transferat în Liturghie, căci nicio altă piesă nu-şi mai putea avea locul adecvat după apolis (= rugăciunea dinapoia amvonului).

În practica actuală, românii[35] cântă Obedniţa la Liturghie în toate zilele de peste an, cu excepţia celor care au antifoane speciale. Ruşii le păstrează pentru duminici şi pentru sărbătorile mijlocii ale sfinţilor; în zilele în care nu este sărbătoare cântă antifoanele zilelor de rând. Grecii şi melchiţii par să o ignore în bisericile de mir, dar o cântă în mânăstiri.

Totuşi, în toate ţările Tipica a fost extrem de prescurtată. Din primul psalm se cântă doar primul verset însoţit de vechiul refren: *Bine eşti cuvântat, Doamne.* Al doilea psalm este omis, cântându-se doar troparul: *Unule-născut, Fiule….*

Termenul *obedniţă* (= mica cină), care desemnează la slavi slujba Tipicei, este diminutivul lui *obednia* (= δεῖπνον, cină), un nume popular al Liturghiei. Acesta face aluzie, cel puţin, la împărţirea anafurei şi poate chiar la împărtăşire.

III. INTRAREA

În vremea Sfântului Maxim Mărturisitorul Liturghia începea cu intrarea – liturgică sau preliturgică – a poporului şi a clerului în biserică[36]. În comentariul din secolul al VIII-lea, atribuit Sfântului Gherman patriarhul, Liturghia începe prin cântarea antifoanelor şi „intrarea cu Evanghelia"[37], rezervată de acum doar clerului. Totuşi, în secolul al X-lea, *Tipiconul Marii Biserici* păstrează denumirea simplă de „intrare" sau „intrarea patriarhului"[38]. Astăzi poartă numele

[35] Ultimele ediţii ale *Catavasierului* românesc (spre ex., Bucureşti, 1997, pp. 72-74) indică o practică similară cu cea rusească (n.tr.).

[36] *Mystagogia*, 8-9 (*PG* 91, 688-689): „Prima intrare a arhiereului în sfânta biserică la sfânta adunare… Intrarea poporului, care se face odată cu cea a ierarhului, în sfânta biserică…" (Sf. MAXIM, *Mystagogia*, p. 29).

[37] BORGIA, p. 21 [Sf. GHERMAN, p. 65].

[38] Cf. MATEOS, *Typicon* II, index liturgic, εἴσοδος.

de „Intrarea mică", în contrast cu intrarea cu darurile sau „Intrarea mare".

Denumirea de „Intrare mică" datează, evident, din perioada în care procesiunea cu darurile a dobândit toată strălucirea actuală. Marea majoritate a mss. din secolul al XII-lea o numesc simplu „Intrarea" şi nu aplică încă acest nume procesiunii cu darurile[39]; o Diataxă din secolele XII-XIII o numeşte „prima Intrare", iar pe cea cu darurile „Intrarea Mare"[40]. Probabil *Diataxa lui Filotei* (sec. XIV) este primul document care foloseşte termenii de „Intrare Mică" şi „Intrare Mare"[41]. Ştim că rubricile din cărţile liturgice actuale provin, în mare parte, din această Diataxă.

Cele două intrări, cum sunt ele numite astăzi, sunt două procesiuni, fiecare marcând începutul unei părţi a Liturghiei; intrarea în biserică începe Liturghia Cuvântului, pe când apropierea [şi aşezarea] în jurul sfintei mese începe Liturghia Euharistică.

Punctul de sosire al acestor două procesiuni nu este acelaşi. Prima se termină la scaunele clericilor [din absida altarului], unde se vor aşeza pentru ascultarea citirilor. A doua, la sfânta masă unde vor săvârşi Euharistia. În ritul sirian distincţia este foarte netă, deoarece scaunele episcopului şi ale clericilor nu se găsesc în sfântul altar ci pe *bēma* [≈ amvon], în mijlocul bisericii[42]. Prima procesiune se opreşte deci în naos, iar cea de a doua urcă din naos la altar. Notăm totuşi că, odinioară, cea de a doua procesiune nu presupunea transferul darurilor – făcut în prealabil, fără solemnitate, de către diaconi – ci doar apropierea episcopului şi a preoţilor de sfânta masă.

La bizantini şi la romani distincţia este mai puţin clară, căci scaunele clericilor sunt, în realitate, situate în absida altarului[43]. Cea de a

---

[39] Codicele *Ettenheim Münster 6*, (ENGDAHL, pp. 8 şi 19-20); codicele *Patmos 709* (1260 d.Hr.) (DMITRIEVSKI, *Opisanie* II, p. 157); codicele *Sinai Gr. 1020* (sec. XIII) (*ibid.*, p. 140) (εἰσοδεύει); la fel, codicele *Grottaferrata Γ.β. III* (*codex Falascae*, sec. XIV) (MURETOV, pp. 13-14).

[40] Codicele *Atena Ethn. Bibl. 662* (TREMPELAS, pp. 6, 9); la fel Tipiconul *Moscova Sf. Sinod 381* (sec. XIII-XIV) (KRASNOSELŢEV, *Materialî*, pp. 23 şi 25).

[41] KRASNOSELŢEV, *Materialî*, pp. 50 şi 60.

[42] Rânduiala actuală nu mai ţine seamă de această practică tradiţională prevăzută de cărţile liturgice.

[43] Analiza textului „rugăciunii punerii-înainte" din Liturghiile Sf. Ioan Gură de Aur şi a Sf. Vasile, rostită de preot înainte de sărutarea păcii, demonstrează că în

doua procesiune nu este o intrare în altar, unde clericii se află deja, ci doar apropierea de sfânta masă. Pe de altă parte, deoarece la bizantini această apropiere deja a avut loc – în timpul rostirii ecteniilor care urmează după Evanghelie –, procesiunea a ajuns să se identifice cu transferul darurilor; totuşi, episcopul nu ia parte la ea.

Să revenim la procesiunea cu Evanghelia. Se termină la scaunele episcopului şi ale preoţilor, situate în absida altarului. Astăzi, unele rânduieli şi cântări se intercalează între momentul intrării în altar şi ajungerea procesiunii în absidă. În acest capitol, vom încerca să explicăm – din punct de vedere istoric – originea lor, cu excepţia cântării trisaghionului, căruia îi vom rezerva un capitol separat. Prin urmare, vom studia aici rânduielile cuprinse între începutul procesiunii şi întoarcerea în altar.

1. Practica actuală

Conform practicii în vigoare, Intrarea se desfăşoară astfel:

Strana cântă al treilea antifon sau Fericirile. Când se zice *Slavă...*[44], preotul şi diaconul fac trei închinăciuni înaintea sfintei mese şi se deschid sfintele uşi.

Preotul sărută Evanghelia şi sfânta masă, diaconul doar sfânta masă. Preotul ia Evanghelia şi o dă diaconului şi, mergând împrejurul sfintei mese, ies prin uşa de miazănoapte. Ipodiaconii poartă făclii şi, în unele ţări, crucea.

Oprindu-se în mijlocul bisericii, în dreptul sfintelor uşi, diaconul se aşază în dreapta preotului. Îşi pleacă capetele, iar diaconul zice cu voce joasă: *Domnului să ne rugăm.* Preotul rosteşte în taină rugăciunea Intrării: *Stăpâne Doamne, Dumnezeul nostru...*

---

ritul bizantin a existat de asemenea, odinioară, o intrare în altar înainte de Anafora (cf. J. Mateos, *Două probleme de traducere în Liturghia bizantină a Sfântului Ioan Gură de Aur* – în anexa acestui volum).

[44] Aceasta este exprimarea obişnuită în Liturghierele slavone (*Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur*, Moscova, 1889, p. 15); româneşti (*Dumnezeeştile Liturghii*, Sibiu, 1902, p. 76); arabe (*Kitab al-liturgyyat al-ilahiyya al-muqaddasa*, Harissa 1962, p. 104), în *ediţia grecească*, Veneţia, 1877 (*Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, p. 50). Ediţia de la Atena, 1951 (*Ἱερατικόν*, p. 70), corectează puţin indicaţia: „cântându-se *Slava* Fericirilor, sau al III-lea Antifon etc." (ψαλλομένου δὲ τοῦ Δοξαστικοῦ τῶν Μακαρισμῶν, ἢ τοῦ Γ' Ἀντιφώνου, κ.τ.λ.).

Sfârşindu-se rugăciunea, diaconul arată spre sfintele uşi cu mâna dreaptă, şi zice preotului: *Binecuvintează, stăpâne, sfânta Intrare.* Şi preotul binecuvintează, zicând cu glas încet: *Binecuvântată este Intrarea celor sfinte ale Tale [= altarului Tău], totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor*[45].

Diaconul prezintă Evanghelia preotului; acesta o sărută, în vreme ce diaconul sărută mâna preotului.

Terminându-se de cântat al treilea antifon sau Fericirile, diaconul merge în mijloc, înaintea preotului, înalță Evanghelia şi însemnează cu ea cruciş, zicând: *Înțelepciune, drepți!* Şi se cântă stihul intrării: *Veniți să ne închinăm...*, sau stihul caracteristic praznicului.

Făcând închinăciune, diaconul şi preotul intră în altar prin sfintele uşi. Diaconul aşază Evanghelia pe sfânta masă. Preotul sărută Evanghelia şi sfânta masă; diaconul doar sfânta masă.

Strana cânta troparele obişnuite.

Avem deci următoarele acțiuni:

1. Trei închinăciuni şi sărutarea sfintei mese.
2. Darea Evangheliei diaconului şi ieşirea din altar.
3. Rugăciunea Intrării.
4. Binecuvântarea Intrării.
5. Exclamația diaconului şi cântarea stihului intrării.
6. Intrarea în altar, aşezarea Evangheliei şi sărutarea Evangheliei şi a sfintei mese.

2. Ieşirea din altar

Rubricile actuale, în general, indică începerea rânduielilor ieşirii în momentul în care se cântă *Slavă...* Aceasta este valabilă doar în cazul în care, în locul celui de al treilea antifon, cântăm Fericirile. Indicațiile tipiconale sunt inspirate din cele ale Diataxei lui Filotei:

> (După ultima ectenia mică) diaconul face o închinăciune, intră în altar şi rămâne acolo în timpul cântării Fericirilor. Ajungând cântăreții la *Slavă...*, preotul şi diaconul vin înaintea sfintei mese, fac împreună

[45] Traducerea din *Liturghierul* românesc este: *Binecuvântată este intrarea sfinților Tăi...* (*Liturghier*, Edit. IBMO, Bucureşti, 2012, p. 141). Pentru traducerea textului, cf. *infra* § 5, pp. 140-141 (n.tr.).

o închinăciune, preotul ia Sfânta Evanghelie şi o dă diaconului... (ieşirea)... Sfârşindu-se *ultimul tropar*, diaconul merge în mijloc şi, stând înaintea preotului, ridică puţin mâinile şi, arătând Sfânta Evanghelie, zice: *Înţelepciune, drepţi!* Apoi, făcând o închinăciune – el şi preotul înapoia lui – intră în altar. Şi aşezând el Evanghelia pe sfânta masă, cântăreţii zic *troparele obişnuite.*[46]

Aceste text, după ce a vorbit de *ultimul tropar*, menţionează iarăşi *troparele obişnuite*. Ultimul tropar este deci „ultimul" raportat doar la seria de tropare intercalate între stihurile Fericirilor; *Slava...* la care se face referire este cea care încheie Fericirile, *Slava...* urmată de un tropar; la fel după *Şi acum...*[47].

Diataxa presupune, deci, cântarea Fericirilor, iar nu a celui de al treilea antifon. Rubricile actuale, dimpotrivă, permit alegerea între cântarea antifonului sau a Fericirilor; dar aceste rubrici au adoptat o practică ce nu poate fi pusă în acord cu această dublă posibilitate; de fapt, *Slava...* la care face aluzie există doar în cazul în care se cântă Fericirile. Dacă se cântă antifonul al treilea, *Slava...* trebuie să fie după stihul intrării, acesta aparţinând antifonului al treilea.

Astăzi, cu excepţia mânăstirilor, nu se mai intercalează tropare la Fericiri. În bisericile de mir, ruşii omit toate troparele; doar românii păstrează *Slava...* [troparul, *Şi acum...*] şi cântă şi ultimul tropar al Născătoarei de Dumnezeu. Doar la ei, deci, această indicaţie îşi mai găseşte rostul.

Cele trei închinăciuni prescrise astăzi, înainte de a fi luată Evanghelia, nu apar în Diataxa lui Filotei, aceasta vorbind doar de o singură închinăciune. Sărutarea Evangheliei şi a sfintei mese este un obicei [mai nou], şi nu este indicată în vechile documente. Sărutarea este indicată uneori, dar nu în acest loc, ci la începutul Liturghiei; atunci, preotul sărută doar Evanghelia, iar diaconul, colţul drept al sfintei mese[48].

Primirea de către diacon a Evangheliei de la preot apare în secolul al XIV-lea. Cele mai vechi mss. nu spun nimic privitor la acest aspect. Cele din secolul al XIII-lea chiar spun că diaconul însuşi ia

[46] Krasnoselţev, *Materialî*, pp. 50-52.

[47] Troparele Fericirilor duminicilor se găsesc în Octoih.

[48] *Diataxa de la Atena* (sec. XII-XIII), p. 5; *Tipicon*, Moscova (sec. XIV) (ed. Krasnoselţev, *Materialî*, p. 23).

Evanghelia[49]. Deja în Diataxa lui Filotei (sec. XIV) preotul este cel care dă diaconului Evanghelia[50], dar găsim cel puțin un document din secolul al XV-lea care permite alegerea între cele două moduri de acțiune[51].

După mai multe documente, diaconul care poartă Evanghelia, sau un alt diacon, poartă cădelnița la procesiunea intrării[52]. Uneori sunt menționați și ipodiaconii ca participând la procesiune cu făclii[53].

Astăzi, cel puțin la slavi, este în vigoare ieșirea din altar înconjurându-se sfânta masă; rubricile – nici măcar din cele mai vechi documente – nu menționează acest înconjur. Un document din secolul al XV-lea[54] prescrie, totuși, ca preotul să binecuvinteze proscomidiarul atunci când trece prin dreptul său, ceea ce ar putea indica trecerea preotului și a diaconului prin spatele sfintei mese.

3. Traseul procesiunii

Astăzi procesiunea este foarte scurtă: se iese prin ușa de miazănoapte și se vine direct, fără a părăsi solea, înaintea sfintelor uși.

Marea parte a documentelor vechi nu dau niciun detaliu privind traseul procesiunii. Totuși, înainte de introducerea primelor două antifoane, această procesiune era o simplă intrare în biserică. Dacă prăznuirea nu presupunea o procesiune de la biserica principală la biserica stațională, [unde urma să se săvârșească Liturghia], procesiunea se întindea din atriumul bisericii până în interiorul ei și, pentru clerici, până în absida altarului.

---

[49] Codicele *Ettenheim Münster 6* și *Sinai Gr. 1020* (ENGDAHL, pp. 19, 20); Diataxa Ateniană (TREMPELAS, pp. 5, 9) și Tipiconul moscovit (KRASNOSELȚEV, *Materialî*, pp. 23, 25).

[50] KRASNOSELȚEV, *Materialî*, p. 50.

[51] Diataxa *Vatican Gr. 573* (italo-grecesc) (*ibid.*, p. 103).

[52] *Evhologionul lui Porfirie* (sec. X) (KRASNOSELȚEV, *Svedeniia*, p. 285). Traducerea arabă din secolul al XI-lea (ed. BACHA, p. 417). *Typicon du monastère de l'Everegtis* (sec. XII), 14 sept. (ed. DMITRIEVSKI, *Opisanie* I, p. 272). *Sinai Gr. 1020* (sec. XIII) (*ibid*, II, p. 140).

[53] *Grottaferrata Γ.β. III* (sec. XI) (MURETOV, p. 3); versiunea arabă (BACHA, p. 417); *Vatican Gr. 1811* (1147 d.Hr.). După *Vatican Gr. 1863* (sec. XII), diaconii sunt cei care poartă făcliile.

[54] KRASNOSELȚEV, *Materialî*, p. 103.

O practică similară, dar limitată doar la clerici, era în vigoare în secolul al X-lea, atunci când patriarhul își făcea intrarea în biserică în timpul antifonului al treilea[55]. Descrierea unei astfel de intrări este oferită de Tipiconul Marii Biserici pentru Sâmbăta Mare, ziua în care patriarhul venea în procesiune de la baptisteriu la biserică, însoțit de neofiți:

> În vreme ce patriarhul împreună cu neofiții se pornesc pentru a face a doua intrare[56], conducătorul stranei a doua cântă: *Fericiți cărora li s-au iertat fărădelegile (și cărora li s-au acoperit păcatele)* (*Ps.* 31, 1). Stih: *Fericit bărbatul căruia nu-i va socoti Domnul păcatul* (*Ps.* 31, 2).[57]
>
> Ajungând la ușile centrale [ale bisericii], patriarhul îngenunchează de trei ori și apoi intră. Și intră împreună cu el la jertfelnic 12 arhierei, înveșmântați cu omofoarele lor, și urcă cu dânsul la tronul din absidă.[58]

Marea majoritate a manuscriselor de origine monastică, sau cele ce cuprind o Liturghie preoțească, nu descriu intrarea. Să vedem, însă, rubricile traducerii arabe din secolul al XI-lea[59], care prezintă o Liturghie arhierească, la care arhiepiscopul își făcea încă intrarea în biserică în vremea antifonului al treilea:

> Procesiunea iese până în dreptul ușilor împărătești sau centrale ale bisericii. Înainte, doi ipodiaconi deschid procesiunea purtând sfeșnice cu făclii aprinse. Diaconii merg înaintea protoiereului. Arhiepiscopul așteaptă în pragul ușii; diaconii se rânduiesc în dreapta sa, în interiorul ușii și preoții înaintea lui, cei dintâi – ca rang – lângă arhiepiscop; stau unul după altul, în ordinea rangului lor. Arhidiaconul aduce Evanghelia iar al doilea diacon cădelnița.
>
> Iar când ajung, diaconul zice cu voce scăzută: *În pace Domnului să ne rugăm.* Al doilea diacon, ținând cădelnița în mâna sa stângă și tămâia în cea dreaptă, se apropie de arhiereu[60], care zice în taină rugăciunea tămâiei, iar la sfârșit însemnează cu crucea (face semnul crucii); îndată

---

[55] MATEOS, *Typicon* II, index liturgic, s.v. εἴσοδος.

[56] Patriarhul își făcuse prima sa intrare în biserică după psalmii Vecerniei (cf. *ibid.*, p. 85).

[57] *Ibid.*, p. 88.

[58] *Ibid.*, p. 89.

[59] BACHA, pp. 417-418 (arabă), pp. 448-449 (franceză).

[60] Ceva mai sus, *rais alkahana* (رئيس الكهنة) este tradus de Bacha prin „protoiereu"; aici îl traduce prin „arhiereu", dar este vorba de aceeași persoană. „Arhiereu" sau mai degrabă „arhiepiscop" este întotdeauna tradus prin *rais alasaqefa* (رئيس الاساقفة).

după ce acesta a însemnat, diaconul pune tămâia şi cădeşte la dreapta şi la stânga şi pe arhiepiscop.

Acesta rosteşte rugăciunea (rugăciunea intrării). Diaconul exclamă: *Drepţi! Înţelepciune!* Purtătorii de lumini merg în faţă, apoi diaconii, doi câte doi, după rânduiala lor, apoi arhiepiscopul, încadrat de doi diaconi, în semn de respect şi cinstire, susţinându-i mâinile (fiecare sărută mâna din partea sa atunci când o ţine şi când o lasă înaintea uşilor altarului); preoţii vin înapoia lui, doi câte doi.

Şi citeţii cântă: *Veniţi să ne închinăm şi să cădem înaintea Lui. Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu...*

Arhiepiscopul este deci primit de clerici la intrarea în biserică; în semn de cinstire sunt aduse făclii şi cădelniţa. Rugăciunea intrării este rostită la uşa bisericii.

Notăm, de asemenea, că arhiepiscopul nu merge la proscomidiar în timpul primelor două antifoane, cum este cazul în cele două manuscrise constantinopolitane din secolul al XI-lea[61]; dacă rosteşte rugăciunea Proscomidiei, trebuie deci să o facă înainte de procesiunea cu darurile, cum se face astăzi[62].

Remarcăm, în sfârşit, că stihul intrării: *Veniţi să ne închinăm...* încă n-a suferit adaptarea hristologică, ci este cântat conform textului *Psalmului* 94, 6[63]. Urmele acestei intrări sunt cu siguranţă foarte vechi.

Tipiconul Marii Biserici oferă date răzleţe care coincid cu cele ale traducerii arabe. În Joia Mare, spre exemplu, după spălarea picioarelor în pronaos, patriarhul îşi face intrarea în biserică:

---

[61] Codicele *Pyromalus* şi versiunea Liturghiei Sf. Vasile publicată de MOREL (cf. cap. I, p. 84).

[62] Şi cum se făcea în vremea Sf. Maxim şi a Sf. Gherman (*ibid.*, pp. 350-351). La Sf. Gherman există o pregătire a darurilor (πρόθεσις) înainte de antifoane (BORGIA, cap. 36, pp. 28-29; [trad. rom. cit., p. 47]) Rostirea de către preot a rugăciunii proscomidiei înaintea antifoanelor apare în textul latin al lui Anastasie (*ibid.*, cap. 30, p. 21), dar nu şi în textul grecesc original. Notăm că atât în textul lui Anastasie cât şi în ms. contemporan *Barberini Gr. 336* (*LEW*, p. 309), atunci când se vorbeşte despre rugăciunea proscomidiei la începutul Liturghiei, rostirea sa este atribuită preotului, nu episcopului.

[63] Similar, în traducerea latină a comentariului Sf. Gherman, făcută de Anastasie (BORGIA, cap. 33, p. 22; [trad. rom. cit., p. 66]); în trad. georgiană din secolul al XI-lea (JACOB, *Version géorgienne*, p. 92). Mss. vechi nu oferă decât începutul stihului; totuşi, codicele *Grottaferrata Γ.β. III* (sec. XIV) dă textul complet cu finalul „înaintea Lui", în loc de „la Hristos".

Apoi se zice rugăciunea intrării, și își face patriarhul intrarea cu Evanghelia, fără cădelnițe și fără sfeșnice, și urcă în sintron[64].

Rugăciunea intrării era deci rostită la ușa bisericii. Menționarea lipsei cădelnițelor și a lumânărilor la această intrare, ca și la cea de la Vecernia din Vinerea Mare[65], dovedește că acestea erau de obicei purtate, alături de Evanghelie, pentru a-l însoți pe patriarh. De fapt, făcliile și cădelnițele sunt indicate pentru intrarea cu Evanghelia din seara Sâmbetei Mari[66].

Chiar în câteva mss. târzii, traseul procesiunii apare mult mai lung decât astăzi: sau precizează că preotul și diaconul merg în mijlocul naosului[67], sau că se opresc înapoia amvonului[68].

4. Rugăciunea Intrării

Cele mai vechi manuscrise italo-grecești[69] conțin pentru Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur un formular al rugăciunii intrării diferit de cel actual:

> Binefăcătorule și a toată făptura Ziditorule, primește Biserica ce se apropie, plinește cele de folos ale fiecăruia (*Ps.* 19, 6; I *Cor.* 12, 7), pe toți îi desăvâșește și ne arată vrednici împărăției Tale; cu harul și cu îndurările și cu iubirea de oameni ale Unuia-născut Fiului Tău, cu Care bine ești cuvântat, împreună cu Preasfântul și Bunul și de viață făcătorul Tău Duh, acum și pururea și în vecii vecilor.

---

[64] Mateos, *Typicon* II, p. 74.

[65] *Ibid.*, p. 80; la fel la Utrenia din Sâmbăta Mare (*ibid.*, p. 82).

[66] *Ibid.*, p. 84.

[67] Diataxa *Atena 662* (Trempelas, pp. 6, 9): ἐν τῷ μεσονάῳ; Tipiconul *Moscova Sf. Sinod 381* (Krasnoselțev, *Materiali*, p. 23): ἐν τῷ μέσῳ ναῷ; Diataxa codicele *Ierusalim, Patriarhia Gr. Ort. 305* (sec. XV) (*ibid.*, p. 88): ἐν μέσῳ τοῦ ναοῦ.

[68] Diataxa *Vatican Gr. 573* (sec. XV) (*ibid.*, p. 103): ὀπίσω τοῦ ἄμβωνος.

[69] *Barberini Gr. 336* (sec. VIII) (cf. *LEW*, p. 309); *Grottaferrata Γ.β. VIII* (sec. IX); *Evhologionul lui Porfirie* (sec. X) (cf. Krasnoselțev, *Svedeniia*, p. 285). Originea italo-grecească a acestor mss. a fost verificată de A. Jacob; a se vedea pentru Evhologionul lui Porfirie articolul său „L'Euchologe de Porphyre Uspenski codicele Leningrad 226 (sec. X)", *Le Muséon* LXXVIII (1965), pp. 175-176. Pentru textul rugăciunii, a se vedea A. Jacob, „Zum Eisodsgebet der byzantinischen Chrysostomusliturgie des Vat. Barberini Gr. 336", *Octkirchliche Studien* XV (1966), pp. 35-38 [trad. după: Parenti și Velkovska: *L'Eucologio Barberini gr. 336*, p. 25 (n.tr.)].

Această rugăciune se potriveşte vechii intrări, aşa cum apare ea la Sfântul Maxim Mărturisitorul[70]. Biserica ce înaintează este, desigur, ansamblul poporului şi al clerului.

Rugăciunea din practica actuală este comună celor două Liturghii în mss., cu excepţia celor italo-greceşti citate mai sus, care o atribuie Liturghiei Sfântului Vasile.

> Stăpâne Doamne, Dumnezeul nostru, Cel ce ai aşezat în ceruri cetele şi oştile îngerilor şi ale arhanghelilor spre slujba slavei Tale, fă ca, împreună cu intrarea noastră, să fie şi intrarea sfinţilor îngeri, care slujesc împreună cu noi şi împreună slăvesc bunătatea Ta. Că Ţie se cuvine toată slava, cinstea şi închinăciunea, Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor.[71]

Această rugăciune nu menţionează intrarea în biserică şi nici măcar intrarea clerului împreună cu poporul. Aluzia la Liturghia îngerească şi la slujirea puterilor cereşti ne duce cu gândul mai degrabă la o rugăciune de intrare în altarul care, după Sfântul Maxim Mărturisitorul, simbolizează cerurile[72]. Nu avem totuşi documente anterioare secolului al VIII-lea care să ne permită identificarea originii acestei rugăciuni şi nici locul din Liturghie pentru care a fost alcătuită.

Rugăciunea intrării este precedată de invitaţia diaconală: *Domnului să ne rugăm.* Formula mai lungă: *În pace Domnului să ne rugăm,* apare în mai multe documente din secolele al XI-lea şi al XII-lea[73]. După unul dintre aceste documente, poporul răspunde *Doamne, miluieşte* la invitaţia diaconală, şi *Amin* la sfârşitul rugăciunii[74]. Un document din secolul al XIII-lea prescrie *Doamne, miluieşte* ca răspuns

---

[70] Cf. *supra* n. 36.

[71] *Liturghier*, 2012, pp. 140-141.

[72] Cf. H.J. SCHULZ, *Die Byzantinische Liturgie, Vom Verden ihrer Symbolgestalt*, Freiburg im Breisgau, 1964, p. 85.

[73] Versiunea arabă (ed. BACHA, p. 417); trad. lat. a Liturghiei Sf. Vasile (ed. MOREL, p. 33). Codicele *Pyromalus* (în GOAR, p. 154). În acest ultim document, copistul, confundând invitaţia pentru rugăciunea intrării cu începutul ecteniei mari care, în acest ms. vine imediat după intrarea, a scris: „În pace Domnului să ne rugăm etc.". După intrare, repetă: „În pace Domnului să ne rugăm" şi dă întregul formular al ecteniei mari.

[74] Cf. MOREL. *Doamne, miluieşte* este atestat şi de codicele *Paris Coislin Gr. 214* (sec. XII), fol. 4.

la invitație, deși aceasta, conform rubricilor, era zisă în taină[75]. În mss. mai recente invitația este subînțeleasă[76].

Era rostită rugăciunea cu voce tare? Existența unei invitații diaconale permite această supoziție, căci acest tip de invitații erau adresate nu doar preotului, ci și poporului, la fel ca *Oremusul* roman [*Să ne rugăm*]. Pe de altă parte, codicele *Barberini Gr. 336,* de la sfârșitul secolului al VIII-lea, care cere rostirea unor rugăciuni[77] *în taină* (μυστικῶς), nu așază o astfel de rubrică înaintea rugăciunii intrării. Doar *Evhologionul lui Porfirie,* ms. italo-grecesc din secolul al X-lea, indică rostirea rugăciunii în taină[78]. Totuși, aceasta apare rostită cu glas tare în mai multe mss. din secolele al XI-lea și al XII-lea[79]. În unele dintre aceste documente doxologia nu este separată de rugăciune prin rubrica „ecfonis", iar poporul răspunde *Amin*[80], semne evidente ale unei rostiri cu voce tare. Începând cu sfârșitul secolului al XII-lea este indicată rostirea rugăciunii în taină[81]. Această practică s-a generalizat în cursul secolului al XII-lea. După un document din secolul al XIV-lea, toți liturghisitorii – patriarhul, episcopii și preoții – recitau, evident în taină, rugăciunea intrării[82].

Sunt necesare aici câteva precizări privind ecfonisul – exclamația doxologică – de la sfârșitul rugăciunilor. Există cazuri unde această rubrică (ἐκφώνος, ἐκφώνησις) este intercalată între o rugăciune,

[75] Codicele *Ettenheim Münster 6* (cf. ENGDAHL, pp. 8, 19-20).

[76] *Sinai Gr. 1020,* și *Codex Falascae* (cf. MURETOV, pp. 13, 14).

[77] Înaintea rugăciunii care urmează după *Sanctus* și, în Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur, înainte de anamneză, epicleză, rugăciunea dinainte de *Tatăl nostru...* și rugăciunea de plecare a capetelor de după *Tatăl nostru* (cf. *LEW,* pp. 324, 329, 330, 338, 340).

[78] KRASNOSELȚEV, *Svedeniia,* p. 285.

[79] Cel puțin, aceste mss. nu așază indicația *în taină* (μυστικῶς); versiunea arabă (sec. XI) (cf. BACHA, p. 417); versiunea georgiană (sec. XI) (cf. JACOB, *Version géorgienne,* p. 92); *Paris Gr. 328* (inedit, sec. XI), p. 11; *Sinai Gr. 973* (sec. XII) (DMITRIEVSKI, *Opisanie* II, p. 83); *Paris Gr. 330* (inedit, sec. XII), pp. 3-4; *Paris Coislin Gr. 214* (sec. XII), fol. 4r-4v; *Paris Gr. 391* (sec. XII), fol. 4v; versiunea latină (cf. MOREL, p. 33); codicele *Pyromalus* (sec. XII) (în GOAR, p. 154).

[80] Codicele *Pyromalus* și versiunea lui Morel.

[81] Versiunea lui Leon Thuscus (c. 1180 d.Hr.) (JACOB, *Toscan,* p. 141); codicele *Ettenheim Münster 6* (cf. ENGDAHL, pp. 8, 19-20); *Diataxa lui Filotei* (cf. KRASNOSELȚEV, *Materialî,* p. 50); Diataxa *Vatican Gr. 573* (*ibid.,* p. 103).

[82] Codicele *Sf. Sava 362* (DMITRIEVSKI, *Opisanie* II, p. 305).

zisă evident cu voce tare, şi doxologia sa, cum se întâmplă la *Tatăl nostru*[83]. Trebuie să concluzionăm că rubrica ἐκφώνος nu implică neapărat rostirea rugăciunii precedente în taină. Putem remarca grija cu care codicele *Barberini Gr. 336* inserează rubrica „în taină" înaintea unor rugăciuni ale anaforalei Sfântului: rugăciunea de după *Sanctus,* anamneza şi epicleza. Deoarece rugăciunea dinainte de *Sanctus* nu are această indicaţie, concluzia care se impune este aceea că era încă rostită cu voce tare; totuşi, ea se termina printr-un „ecfonis", introducerea *Sanctusului*: *Cântarea de biruinţă cântând...* Ecfonisul era, deci, partea finală a unei rugăciuni, rostită sau cântată mai melodios, şi care introducea un răspuns al poporului.

5. Binecuvântarea intrării

Sfârşindu-se rugăciunea, diaconul îl îndeamnă pe preot să binecuvinteze intrarea: *Binecuvintează, stăpâne, sfânta intrare.* Iar preotul, binecuvântând uşa, zice: *Binecuvântată este Intrarea celor sfinte ale Tale [= uşa Altarului Tău], totdeauna, acum şi pururea...*

Grecescul εἴσοδος, ca şi românescul „intrare", poate desemna fie uşa prin care se intră, fie acţiunea de a intra[84]. Aici este folosit pentru a desemna uşa prin care se intră; şi uşa este binecuvântată de preot.

Τῶν ἁγίων trebuie interpretat, din punctul nostru de vedere, ca genitivul lui τὰ ἅγια (*Sancta,* altar, sanctuar), denumire frecventă în Vechiul Testament pentru Templul din Ierusalim[85]. Nu este adecvată în acest context traducerea „intrarea sfinţilor Tăi", în loc de „intrarea [= uşa] celor sfinte ale Tale [= altarului Tău]". „Sfinţii Tăi" era o veche denumire a poporului creştin, în niciun caz doar a clerului.

Pentru a admite sensul de „sfinţii Tăi", adică, parafrazând formula: „Binecuvântată este intrarea prin care intră poporul Tău cel sfânt", ar trebui să aplicăm binecuvântarea uşii bisericii, iar nu celei a altarului. Or, cum vom vedea îndată, această binecuvântare apare

[83] Deja în codicele *Barberini Gr. 336* (*LEW*, p. 339).
[84] Cf. MATEOS, *Typicon* II, index liturgic, s.v. εἴσοδος.
[85] *Ps.* 133, 2; *Is.* 57, 15; *Ier.* 28, 51; *Iez.* 44, 5-9, 11, 13, 15-16.

târziu, într-o perioadă în care procesiunea se făcea practic la fel ca în zilele noastre.

Deşi este un aspect evident, totuşi menționăm că termenul „cele sfinte ale Tale" nu se referă nici la darurile pentru jertfă, care rămân în afara orizontului Liturghiei Cuvântului.

Această binecuvântare nu este veche. Ea a fost introdusă către sfârşitul secolului al XII-lea[86]. Variantele textuale sunt minime; se reduc la intercalarea cuvintelor „Dumnezeul nostru"[87] sau „Doamne"[88] după „celor sfinte ale Tale".

Merită reținută o rubrică interesantă dintr-o Diataxă din secolul al XV-lea, privind binecuvântarea intrării:

> Preotul, ținând mâna sub felon, binecuvintează intrarea zicând: *Binecuvântată este...*[89]

6. Înălțarea Evangheliei

După binecuvântarea uşii, diaconul prezintă Evanghelia preotului, care o sărută; dacă episcopul sau egumenul sunt prezenți, lor le este oferită Evanghelia spre sărutare.

Evhologhionul lui Porfirie (sec. X) spune că doar preotul face o închinăciune înaintea Evangheliei[90]. Indicația sărutării apare doar în mss. târzii[91] şi doar în cazul special în care episcopul sau egumenul asistă la Liturghie.

Apoi diaconul se aşază înaintea preotului, cu fața spre sfintele uşi, înalță Evanghelia şi, însemnând ea cruciş, zice: *Înțelepciune, drepți!*

---

[86] Lipseşte: în versiunea arabă din secolul al XI-lea (BACHA, p. 417); în *Sinai Gr. 973* (sec. XII) (DMITRIEVSKI, *Opisanie* II, p. 83); în codd. pariziene cit. la n. 79; în *versiunea latină* (sec. XII) (MOREL, p. 33), şi chiar în *versiunea armeană* (sec. XIII) (AUCHER, p. 378).

[87] Versiunea lui *Leon Thuscus* (JACOB, *Toscan*, p. 141), şi codicele *Ettenheim Münster 6* (ENGDAHL, pp. 8, 19-20).

[88] Diataxa *Atena 662* (TREMPELAS, p. 6, 9); *Moscova Sf. Sinod 381* (KRASNOSELȚEV, *Materialî*, p. 23).

[89] *Vatican Gr. 573* (KRASNOSELȚEV, *Materialî*, p. 103).

[90] KRASNOSELȚEV, *Svedeniia*, p. 285.

[91] Diataxa *Atena 662* (sec. XII-XIII) (TREMPELAS, p. 6, 9); *Moscova Sf. Sinod 381* (KRASNOSELȚEV, *Materialî*, p. 23); *Diataxa lui Filotei* (*ibid.*, pp. 50, 60); *Sf. Sava 362* (DMITRIEVSKI, *Opisanie* II, p. 305); *Vatican Gr. 573* (KRASNOSELȚEV, *Materialî*, p. 103).

Înălțarea Evangheliei este atestată din secolul al X-lea, împreună cu cea a cădelniței, dar fără a se menționa semnul crucii[92]. Unele mss. – începând din secolul al XI-lea şi până în secolul al XIV-lea[93] – precizează că Evanghelia este înălțată pentru a fi arătată poporului; o Diataxă de secol XII-XIII[94] interzice explicit facerea semnului crucii, probabil pentru că începuse să se procedeze astfel; această acțiune apare într-un document din secolul al XIV-lea[95]. Ediția lui Doukas încă vorbeşte de simpla înălțare[96]. Însemnarea în chipul crucii este deci destul de recentă.

Cuvintele *Înțelepciune, drepți!* apar din secolul al X-lea[97]. Diataxa lui Filotei spune că după aceste [cuvinte] preotul şi diaconul se pleacă, fără îndoială, în timp ce se cântă *Veniți să ne închinăm...*

Exclamația *Înțelepciune!* însoțind arătarea Evangheliei, este de obicei considerată ca referindu-se la această Carte, ca şi cum s-ar zice: „Aceasta este Înțelepciunea". Totuşi interpretarea aceasta este greu de argumentat. În Liturghia actuală, diaconul, de asemenea, zice *Înțelepciune* şi în alte locuri: înainte de Apostol, înainte de ecfonisul celor două rugăciuni ale credincioşilor, înainte de *Simbolul credinței*. La fel, în afara Liturghiei, înaintea citirilor şi, la sfârşitul Vecerniei şi Utreniei, înaintea troparului Născătoarei de Dumnezeu: *Pe cea mai cinstită decât Heruvimii.*

După Tipiconul Marii Biserici, se zice de asemenea înainte de *Să se îndrepteze...* (*Ps.* 140, 2), la Liturghia Darurilor Înaintesfințite, şi înainte de cântarea de la *Ieşire* de la priveghерea pascală[98]; după un

---

[92] *Evhologhionul lui Porfirie* (cf. KRASNOSELȚEV, *Svedeniia*, p. 285).

[93] *Versiunea arabă* (BACHA, p. 417); *Leon Thuscus* (JACOB, *Toscan*, p. 141); *Sinai Gr. 973* (cf. DMITRIEVSKI, *Opisanie* II, p. 83); *Diataxa lui Filotei* (KRASNOSELȚEV, *Materialî*, p. 50, 60); *Sf. Sava 362* (cf. DMITRIEVSKI, *Opisanie II*, p. 305).

[94] *Atena 662*, (TREMPELAS, p. 7); la fel, *Vatican Gr. 573* (sec. XV) (cf. KRASNOSELȚEV, *Materialî*, p. 103).

[95] *Moscova Sf. Sinod 381* (cf. KRASNOSELȚEV, *Materialî*, pp. 23, 25), cel puțin aceasta să nu fie o lectură greşită a lui Krasnoselțev, căci în mod normal ms. urmăreşte litera Diataxei Ateniene şi textul în acest loc pare a fi corupt: ὁ διάκονος... αἴρει... καὶ ἐκφωνεῖ Σοφία, ὀρθοί, ὁ μέντοι τυπῶν καὶ σταυροειδῶς. Diataxa de la Atena: οὐ μέντοι τυποῖ καὶ σταυροειδῶς.

[96] În SWAINSON, *Liturgies*, p. 114.

[97] *Evhologhionul lui Porfirie.*

[98] MATEOS, *Typicon* I, p. 264; II, p. 84.

ms. mai târziu inspirat din acelaşi Tipicon[99], şi înainte de cântarea troparelor; după o Diataxă din secolul al XV-lea, înainte de *Aliluia* de la Liturghie[100].

Cele două cuvinte: *Înţelepciune! Drepţi!* sunt rostite împreună înainte de citirea Evangheliei. Tipiconul Marii Biserici le indică înaintea ecteniei care urmează după Evanghelie[101]; traducerea armeană din secolul al XIII-lea, înainte de trisaghion[102]. În toate aceste cazuri, presupunem că poporul era aşezat, fie în timpul cântării *Aliluia,* fie în timpul omiliei, fie în timpul cântării troparelor.

Din punctul nostru de vedere, nu este altceva decât echivalentul lui *să luăm aminte* (πρόσχωμεν), adică o aducere aminte [ca poporul] să fie atent[103]. Înainte de cele două ecfonise care încheie rugăciunile credincioşilor, îl avertizează pe preot, care se găseşte în altar, că ectenia a luat sfârşit şi trebuie să rostească ecfonisul. Înainte de tropare, de trisaghion, de prochimen sau de aliluiarion, atrage atenţia poporului asupra imnului care urmează să se cânte. Înainte de citiri, se folosesc cele două formule: *Înţelepciune!* şi *Să luăm aminte!* pentru a atrage atenţia credincioşilor[104]. La intrarea cu Evanghelia, atrage atenţia poporului să se ridice pentru primirea episcopului, iar citeţilor să cânte stihul intrării: *Veniţi să ne închinăm...*

Putem confirma această interpretare cu un pasaj din *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii* a Sfântului Nicolae Cabasila:

> Terminându-se cântarea întreit-sfântă, preotul îndeamnă pe toţi să nu fie neglijenţi şi cu nepăsare, ci să ia aminte la cele ce se săvârşesc şi se cântă; aceasta vrea să spună îndemnul [πρόσχωμεν] „Să luăm aminte". [...]

---

[99] *Ibid.* II, index liturgic, s.v. σοφία.

[100] *Vatican Gr. 573* (cf. KRASNOSELŢEV, *Materialî,* p. 103).

[101] MATEOS, *Typicon* II, p. 96.

[102] Cf. AUCHER, p. 378..

[103] Avertismentul, *Să luăm aminte* (πρόσχωμεν) pare mai vechi decât *Înţelepciune* (σοφία). Apare, de fapt, în *Constituţiile Apostolice,* înainte de sărutarea păcii şi înainte de *Sfintele, sfinţilor* (VIII, 11, 7; 13, 11; FUNK, pp. 494, 516).

[104] Înainte de *Simbolul credinţei* au fost combinate cele două avertismente: ἐν σοφία πρόσχωμεν, dar cuvintele ἐν σοφία nu apar în documentele mai vechi, spre exemplu: *Grottaferrata Γ.β. VII* (sec. IX), fol. 7r; versiunea georgiană (sec. XI) (JACOB, *Version géorgienne,* p. 104); *Barberini Gr. 431* (sec. XI-XII), fol. 14r; *Paris Coislin Gr. 214* (sec. XII), fol. 10r.

Iar după aceea aminteşte credincioşilor de înţelepciunea cu care se cuvine să ia aminte [προσέχειν] la Sfintele Taine.

Care e această înţelepciune? Sunt gândurile ce se cuvine să le avem în timpul sfintei slujbe şi cu care trebuie să privim şi să ascultăm cele ce se săvârşesc şi se rostesc, gândurile cele pline de credinţă, cele ce nu au nimic omenesc într-însele. Aceasta e înţelepciunea creştină şi aşa se tâlcuieşte îndemnul „Înţelepciune!", adresat credincioşilor de către preot de mai multe ori în cursul slujbei, ca un mijloc de a le aduce aminte despre aceste gânduri. [...]

Dar pentru ce e necesară această reamintire? Fiindcă puterea uitării este mare [...] e necesară o reamintire din afară de noi, pentru ca să putem pune iarăşi stăpânire pe gândul nostru, care e necontenit furat de uitare şi ademenit de deşartele griji.

Acelaşi lucru vrea să spună şi cântarea ce se cântă atunci când cinstitele daruri sunt gata să fie aduse la Sfânta Masă: „Toată grija lumească să o lepădăm". [...] Iată deci care este înţelesul sfintelor îndemnuri [„Înţelepciune!"].[105]

7. Stihul intrării

Cântăm apoi stihul intrării care, pentru zilele de rând, este: *Veniţi să ne închinăm...* (Ps. 94, 6). După *Tipiconul Marii Biserici*, citeţii cântă antifoanele[106], iar câteva mss. ulterioare încă precizează că tot citeţii cântă şi stihul intrării[107]. Mss. mai târzii, probabil toate de provenienţă mănăstirească, atribuie acest rol poporului, adică comunităţii monahale[108].

Începând cu secolul al XI-lea, se răspunde la stihul intrării cu refrenul: *Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu...* Textul obişnuit al refrenului pare să fi avut continuarea: *Cel ce Te-ai născut din Fecioară, pe noi cei ce-Ţi cântăm. Aliluia.* De fapt, câteva documente din secolul

---

[105] *Liturgiae Expositio*, 21; *PG* 150, 413; trad. fr. S. Salaville, *SC* 4, Paris 1943, p. 129-130; [Sf. NICOLAE CABASILA, *Tâlcuirea dumnezeieştii Liturghii*, trad. rom. E. Branişte, Edit. IBMBOR, Bucureşti, 1997, pp. 52-53].

[106] MATEOS, *Typicon* II, index liturgic, s.v. ἀναγνώστης.

[107] Versiunea arabă (BACHA, p. 417), codicele *Ettenheim Münster 6* (cf. ENGDAHL, pp. 8, 19-20).

[108] *Moscova Sf. Sinod 381* (cf. KRASNOSELŢEV, *Materialî*, p. 23, 25); codicele *Falascae* (ed. MURETOV, pp. 10-17); *Vatican Gr. 573* (cf. KRASNOSELŢEV, *Materialî*, p. 103).

al XIII-lea şi ulterioare[109] dau acest refren ca răspuns la *Veniți să ne închinăm...* chiar şi atunci când troparele – pe care le vom menționa – aparțineau uneori duminicilor sau altor zile dinafara [perioadei] Naşterii Domnului. În unul din aceste documente[110], mărturia este încă şi mai explicită, căci în timp ce la stihurile antifonului al treilea refrenul *Mântuieşte-ne pe noi...* prezenta adaosul: *Cel ce ai înviat din morți* sau *Cel ce eşti minunat întru [locurile] cele sfinte,* totuşi, la stihul intrării, se cânta: *Cel ce Te-ai născut din Fecioară.*

Traducerea georgiană din secolul al XI-lea[111] dă un text mai lung pentru răspunsul la stihul intrării: *Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu, Cel ce Te-ai născut din Fecioară şi eşti slăvit în [locurile] cele sfinte ale Tale...*

În zilele care aveau antifoane speciale, refrenul *Mântuieşte-ne pe noi...* trecea la antifonul al doilea, al treilea antifon având ca refren troparul praznicului. Deoarece stihul intrării nu este altceva decât ultimul stih al psalmului antifonului al treilea, refrenul său, ca şi la stihurile precedente ale antifonului, trebuie să fie troparul praznicului. Această practică – unica practică în vechime[112] – este încă în vigoare la ruşi. La români, la greci şi la melchiți se răspunde la stihul intrării cu *Mântuieşte-ne pe noi...* care s-a cântat la antifonul al doilea. Deci, în aceste țări, al treilea antifon, a fost contaminat de cel al zilelor de rând [doar în practica actuală].

Înainte de secolul al XI-lea, refrenul *Mântuieşte-ne pe noi...* era cântat doar la al doilea antifon şi doar la Naşterea şi Botezul Domnului, de la Paşti până la Duminica Antipasha şi la Duminica Cincizecimii[113].

---

[109] Leon Thuscus (pe margine); codicele *Ettenheim Münster 6; Grottaferrata Γ.β. III* (sec. XIX).

[110] Codicele *Ettenheim Münster 6.*

[111] Jacob, *Version géorgienne,* p. 92.

[112] Cf. *Tipiconul de la Everghetis,* 14 oct. (Dmitrievski, *Opisanie* I, p. 274); 21 nov. (*ibid.,* p. 322); 2 feb. (*ibid.,* p. 407); 25 martie (*ibid.,* p. 432); Înălțarea (*ibid.,* p. 586).

[113] Cf. Mateos, *Typicon* II, index liturgic, s.v. ἀντίφωνον. În secolul al XI-lea, refrenul *Mântuieşte-ne pe noi...* apărea la al treilea antifon în versiunea arabă (cf. Bacha, p. 417) şi în versiunea georgiană (cf. Jacob, *Version géorgienne,* p. 92).

Pentru al treilea antifon, refrenul era un tropar, cum este astăzi la praznicele împărăteşti; duminica era *Unule-născut, Fiule...*, iar la sărbătorile sfinţilor, troparul sfântului[114].

Menţionăm o practică întâlnită în Tipiconul Marii Biserici: în 9 ianuarie, la pomenirea unui cutremur de pământ şi a sfântului mucenic Polieuct, Liturghia era staţională, iar procesiunea mergea de la Marea Biserică la cea a mucenicului. La intrarea în biserică, în locul stihului psalmic *Veniţi să ne închinăm...* se cânta *Doamne, miluieşte*, pentru aducerea aminte de cutremur[115]. Traducerea georgiană din secolul al XI-lea prescrie cântarea *Doamne, miluieşte* ca răspuns al poporului la refrenul *Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu...*[116].

8. Intrarea în altar

Diaconul şi preotul, care erau înclinaţi în timpul cântării *Veniţi să ne închinăm...*, se îndreaptă şi intră în altar.

Într-o diataxă italo-grecească din secolul al XV-lea[117] găsim un salut aparte pentru acest moment. Diaconul zice preotului: *Întru mulţi ani, stăpâne* (Εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα), iar preotul răspunde: *Asemenea vieţii noastre veşnice* (Ἅμα τῇ αἰωνίᾳ ζωῇ ἡμῶν). Era, probabil, o practică locală pe care nu am mai întâlnit-o în altă parte.

După traducerea arabă din secolul al XI-lea, arhiepiscopul făcea trei închinăciuni înainte de a intra[118]. Sărutarea uşilor apare într-un singur ms. constantinopolitan din secolul al XIV-lea[119], unde diaconii preoţi şi episcopii din dreapta sărutau jumătatea dreaptă a uşilor, iar cei din stânga, cea stângă. Când patriarhul ajungea la uşi, ostiarii (ὠστιάριοι) închideau uşile într-atât încât patriarhul putea uşor să sărute ambele jumătăţi ale acestora. Apoi le redeschideau şi patriarhul intra.

[114] MATEOS, *Typicon* II, index liturgic, τροπάριον.

[115] *Ibid.* I, p. 192.

[116] JACOB, *Version géorgienne*, p. 92.

[117] *Vatican Gr. 573* (cf. KRASNOSELŢEV, *Materiali*, p. 103).

[118] Ed. BACHA (p. 417). Textul arab conţine termenul *iasjud* (يسجد). Bacha traduce „il se prosterne" (face metanie), dar verbul arab *sajada* (سجد) traduce grecescul προσκυνεῖν (cf. *Ps.* 94, 6), care cel mai adesea desemnează o închinăciune.

[119] *Sf. Sava 362* (DMITRIEVSKI, *Opisanie* II, p. 305).

Intraţi în altar, după ce diaconul a pus Evanghelia pe sfânta masă şi s-a retras la o parte, preotul sărută Evanghelia şi sfânta masă, iar diaconul sfânta masă. Între documentele pe care le-am examinat, singurul care vorbeşte de o sărutare a sfintei mese, dar doar de către diaconi, este o descriere a Liturghiei patriarhale din secolul al XIV-lea[120].

La Liturghia arhierească actuală, episcopul cădeşte în chipul crucii sfânta masă împrejur, apoi altarul, proscomidiarul şi icoanele, toate acestea în timpul cântării troparelor. Această cădire, dar limitată la sfânta masă, este atestată pentru *Liturghia preoţească* de un ms. din secolul al XIII-lea, în care diaconul este cel care cădeşte[121]; iar pentru *Liturghia arhierească* de traducerea arabă din secolul al XI-lea, unde al doilea diacon cădeşte, şi în descrierea constantinopolitană din secolul al XIV-lea, unde cădirea este făcută de patriarh[122]. Într-un document italo-grecesc din secolul al XIV-lea, cădirea este extinsă şi la masa proscomidiarului[123].

Este evident vorba de un semn de cinstire adus sfintei mese atunci când se intră pentru prima dată în altar. Este o ceremonie târzie, echivalentă cădirii romane a altarului în timpul cântării *Kyrie eleison* (*Doamne, miluieşte*). Extinderea cădirii la întregul altar, la proscomidiar şi la icoane dovedeşte o înţelegere deficitară a adevăratei sale semnificaţii.

Traducerea arabă din secolul al XI-lea descrie o practică unică: după ce arhiepiscopul intră în altar, se opreşte la picioarele sfintei mese, înaintea primei trepte. Preoţii – la fel cum au făcut mai înainte diaconii – se despart în două grupuri care se dispun unul la dreapta şi altul la stânga sfintei mese. În momentul în care citeţii cântă *Slava...* antifonului, întâiul ipodiacon înaintează şi dă arhiepiscopului tricherul; acesta îl ia, se pleacă de trei ori, şi binecuvintează altarul spre centru, spre dreapta şi spre stânga[124]. Este posibil ca

---

120 *Ibid.*

121 Codicele *Patmos 719* (Dmitrievski, *Opisanie* II, p. 173).

122 Cf. *supra* nn. 48 şi 78. În al doilea document, cădirea se desfăşura ca în ritul roman: întâi patriarhul cădea prestolul, apoi era el însuşi cădit de *castrensis*. Pentru cădirea prestolului, îl înconjura, oprindu-se în fiecare din cele patru laturi (σταυροειδῶς).

123 *Codex Falascae* (Muretov, pp. 13, 14).

124 Bacha, pp. 418, 449.

această rânduială să stea la baza binecuvântărilor cu tricherul şi cu dicherul făcută astăzi de episcop la Liturghia arhierească în timpul trisaghionului.

9. Evanghelia, Crucea şi cădelniţa în cadrul procesiunii

Până aici am văzut, fără alte explicaţii, că diaconul poartă la procesiunea intrării Evanghelia. Documentele sunt la fel de explicite în privinţa cădelniţei. Nici vechile documente şi nici rubricile actuale nu menţionează însă crucea; totuşi, fac excepţie cele melchite[125].

Uneori, există opinia că, în cadrul procesiunii intrării, Evanghelia ţine locul episcopului. Această opinie nu are niciun fundament în izvoare; Evanghelia era întotdeauna purtată, chiar şi la Liturghia arhierească.

Practicile actuale pot fi clarificate prin studiul vechilor evhologhioane constantinopolitane, care descriu procesiunile caracteristice Liturghiilor staţionale. Dintre ele, alegem codicele *Coislin Gr. 213* (1027 d.Hr.)[126]. Acest evhologhion prezintă detaliat ieşirea procesiunii. Pasajul care se referă la subiectul nostru afirmă:

> Şi luând ipodiaconul crucea cea din faţa sfintei mese, merge cu ea şi se aşază de-a stânga arhiereului [...] (arhiereul zice rugăciunile). Şi luând arhidiaconul vremea se întoarce spre psalţi, şi se începe cântarea troparului procesiunii, şi se apropie [de arhiereu] un alt diacon cu cădelniţa şi cu tămâie [...] (arhiereul binecuvintează pentru a se face cădirea). Şi în vreme ce diaconul cădeşte, acesta [arhiereul] ia Evanghelia de pe sfânta masă, şi stă mai sus decât cel ce a ridicat crucea; şi cădeşte diaconul sfânta masă şi pe arhiereu, care ţine Sfânta Evanghelie, apoi se întoarce şi cădeşte şi crucea.
>
> Apoi primeşte arhidiaconul, din mâinile arhiereului, Evanghelia, iar arhiereul o sărută. Se apropie de dânsul [de arhiereu] şi cel ce poartă crucea, că să o sărute şi pe aceasta.
>
> Şi ies, întâi diaconul care poartă cădelniţa, apoi cel care poartă crucea, apoi arhidiaconul cu Evanghelia şi, după aceştia, arhiereul, fără ca cineva să-l susţină.[127]

---

[125] Cf. ed. de la Harissa (cit. *supra* n. 44), p. 104.

[126] DMITRIEVSKI, *Opisanie* II, p. 1009.

[127] Cf. descrierea dată de versiunea arabă din secolul al XI-lea (BACHA, p. 417), unde doi diaconi susţineau mâinile arhiepiscopului în timpul parcurgerii distanţei

La procesiuni, atât în răsărit cât şi în apus, se poartă Crucea. Crucea de biruință din vechime era simbolul lui Hristos înviat.

Prezența Evangheliei se poate explica prin faptul că, în anumite zile[128], se săvârşea o slujbă cuprinzând citiri la una dintre opririle intermediare; totuşi, aceste slujbe, din Forum sau din altă parte, rămâneau o excepție, pe când Evanghelia era întotdeauna purtată. Astfel, considerăm că Sfânta Evanghelie era şi ea considerată simbol al lui Hristos, al Cărui Cuvânt urma să fie proclamat la Sinaxa Euharistică. Cartea Evangheliei purtată în procesiune era legată şi de citirile care urmau să se facă la Liturghia Cuvântului.

De fapt, există şi la Vecernie o intrare a episcopului; dar în zilele de rând, nefiind citiri, în cadrul procesiunii intrării este purtată cădelnița, nu Evanghelia. Dimpotrivă, în zilele în care Vecernia este urmată de o Liturghie a Darurilor Înaintesfințite cu pericopă evanghelică sau de Liturghia deplină, este purtată în procesiune Evanghelia.

Procesiunea [spre biserica] stațională stă, probabil, la originea acestor ceremonii care însoțesc intrarea Liturghiei.

10. Evoluția intrării episcopului

Nu este necesar să descriem toate detaliile Intrării din cadrul Liturghiei arhiereşti. Reținem numai că episcopul nu urcă la altar în timpul primelor două antifoane, ci rămâne aşezat pe amvon [în mijlocul bisericii]. Doar la antifonul al treilea înaintează împreună cu preoții şi urcă la altar. Înainte de începutul Liturghiei s-au citit Ceasurile al III-lea şi al VI-lea, vreme în care episcopul a fost îmbrăcat în veşmintele sale.

Dacă încercăm o sinteză a datelor studiate până aici privind intrarea episcopului, putem observa o evoluție în trei etape:

a) În secolul al VII-lea episcopul intra în biserică împreună cu clerul şi cu poporul. Această procesiune venea de la o altă biserică sau se forma în atrium. În timpul procesiunii se cânta

dintre uşi şi prestol; la fel *Ordo romanus* I, 29: „Cum vero ecclesiam introierit pontifex, non ascendit continuo ad altare, sed prius intrat in secretario, sustentatus a diaconibus..." (Andrieu, p. 76) [„Intrând în biserică episcopul, nu urcă în continuare la altar, ci mai întâi intră în sacristie, fiind susținut de diaconi..."].

[128] 1 septembrie, 25 martie, 11 mai; cf. Mateos, *Typicon* I, la zilele menționate.

un psalm care avea ca antifon un tropar (*introitul,* astăzi al treilea antifon). Episcopul şi clericii urcau la altar, în vreme ce credincioşii rămâneau în naos. Pregătirea darurilor, foarte simplă, era făcută după Liturghia Cuvântului.

b) Începând cu secolul al VIII-lea pregătirea darurilor s-a extins şi se desfăşura, cel puţin parţial, înainte de sosirea episcopului; acesta intra în timpul cântării antifonului al treilea. Poporul intra mai înainte şi, în timp ce diaconii pregăteau darurile, se cântau doi psalmi antifonici noi. Aceşti psalmi, împreună cu vechiul psalm al intrării – consideraţi ca o unitate alcătuită din trei antifoane –, sunt fiecare precedaţi de o rugăciune a preotului. Ectenia mare era rostită imediat după urcarea la altar. Totuşi, în zilele cu procesiune se păstra vechea practică.

Această stare de fapt a persistat până în secolul al X-lea[129] sau al XI-lea[130]. Documentele din secolul al XIII-lea prezintă deja câteva noutăţi[131]: episcopul, înainte de a-şi face intrarea, mergea la diaconicon şi rostea rugăciunea deasupra darurilor. Între timp, preoţii şi diaconii stăteau pe solee şi rosteau, fără a intra în altar, rugăciunile antifoanelor. Nu exista încă o binecuvântare iniţială pentru Liturghie. Episcopul, venind din diaconicon, îşi făcea intrarea în biserică şi rămânea aşezat în naos până când începea cântarea antifonului al treilea. Urca apoi la altar împreună cu ceilalţi clericii.

c) Practica actuală: înainte de Liturghie, în timpul citirii Ceasurilor al III-lea şi al VI-lea, episcopul, pe amvon [în mijlocul bisericii], este înveşmântat în odăjdiile sale. El asistă deci la cântarea antifoanelor, dar nu urcă la altar decât în timpul cântării antifonului al treilea. Totuşi, mai mulţi preoţi au intrat deja succesiv în altar pentru a rosti binecuvântarea iniţială a Liturghiei şi ecfonisele ecteniilor. Ectenia mare este recitată înaintea primului antifon.

---

129 Cf. *ibid.*, index liturgic, s.v. ἀντίφωνον, συναπτή, εἴσοδος.

130 Versiunea arabă (BACHA, p. 417).

131 Documentele citate la n. 26.

Capitolul IV

CÂNTAREA TRISAGHIONULUI ŞI AŞEZAREA ÎN ABSIDĂ

În capitolul I, am arătat că, până în secolul al XII-lea, ectenia mare îşi avea locul său între cântarea troparelor şi trisaghion. În secolul al X-lea era numită „ectenia trisaghionului"[1] sau „cererea trisaghionului"[2]; în două documente din secolul al XIV-lea[3] poartă numele de „prima ectenie"[4], a doua fiind ectenia de după Evanghelie, a treia, repetarea ecteniei mari, care însoţea a doua rugăciune a credincioşilor, iar a patra, ectenia dinainte de *Tatăl nostru*...

Atunci când ectenia mare era rostită înaintea trisaghionului, rugăciunea trisaghionului avea rolul de rugăciune a ecteniei, iar aceasta era încheiată cu doxologia sau ecfonisul rugăciunii.

1. Practica actuală

Astăzi, cântarea trisaghionului este introdusă printr-o invitaţia adresată de diacon preotului; este tradusă de obicei: *Binecuvintează, stăpâne, vremea [cântării] întreit-sfinte*[5]. La greci şi la melchiţi, diaconul adaugă cu voce tare: *Domnului să ne rugăm*, iar strana răspunde:

---

[1] Εὐχὴ συναπτὴ τοῦ τρισαγίου, sau εὐχὴ τοῦ τρισαγίου (cf. Mateos, *Typicon* II, index liturgic, συναπτή).

[2] Cf. *Evhologhionul lui Porfirie*, codicele *Leningrad 226* (Krasnoselţev, *Svedeniia*, p. 285).

[3] Codicele *Pyromalus* (Goar, p. 154) şi vechea trad. latină a Liturghiei Sf. Vasile (Morel, p. 33).

[4] Λιτανεία πρώτη.

[5] Εὐλόγισον, δέσποτα, τὸν καιρόν τοῦ τρισαγίου.

Doamne, miluieşte. Acest adaos nu există la slavi şi la români[6]. Preotul apoi îl binecuvintează pe diacon, zicând cu glas tare: *Că Sfânt eşti Dumnezeul nostru şi Ţie slavă înălţăm, Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh, acum şi pururea...*

Diaconul se apropie de sfintele uşi unde, ridicându-şi orarul şi adresându-se celor de afară, încheie doxologia: *Şi în vecii vecilor.* Strana răspunde: *Amin,* şi cântă trisaghionul.

Momentul în care este rostită rugăciunea variază în funcţie de ţară. La slavi şi la români[7] este recitată înainte de ecfonisul: *Că Sfânt eşti Dumnezeu nostru...,* care precede trisaghionul. La greci şi la melchiţi preotul cântă de obicei ultimul condac; ca urmare, după invitaţia diaconului, rosteşte ecfonisul şi, în sfârşit, în timpul trisaghionului, rosteşte rugăciunea trisaghionului, pe care o încheie cu voce joasă cu aceeaşi doxologie.

În timp ce strana cântă trisaghionul, preotul şi diaconul îl recită încet înaintea sfintei mese, făcând trei închinăciuni. Apoi preotul sărută Evanghelia şi sfânta masă, iar diaconul doar sfânta masă, şi merg în absidă. În timp ce merg, diaconul îi zice preotului: *Porunceşte, stăpâne (Iube, domine)*[8]. Iar preotul: *Bine este cuvântat Cel ce vine întru numele Domnului.* La greci şi la melchiţi, înainte ca strana să înceapă ultima repetare a trisaghionului, diaconul exclamă: Δύναμις! [*Puternic*].

Ajungând în absidă, diaconul zice: *Binecuvintează, stăpâne, scaunul cel de sus*[9]. Iar preotul: *Bine eşti cuvântat pe scaunul slavei împărăţiei*

[6] Aceasta este valabilă pentru ediţiile vechi ale *Liturghierului* românesc (spre ex. ed. Blaj (1775), p. 89; Bucureşti (1855), p. 73). Ultimele ediţii (Bucureşti (1937), p. 122; Bucureşti (1995), p. 124; Bucureşti (2012), p. 144), totuşi, sub influenţă grecească, înregistrează această invitaţie; în practică, însă, nu este rostită peste tot (n.tr.).

[7] De-a lungul anilor, au apărut modificări ale poziţiei acestei rugăciuni şi în *Liturghierul* românesc. Ediţiile vechi (Blaj, 1775; Bucureşti, 1855) situează rugăciunea în timpul troparelor, înainte de ecfonis, pentru Liturghia Sf. Vasile, dar după ecfonis, în timpul trisaghionului, pentru Liturghia Sf. Ioan. Ediţiile ulterioare (Bucureşti 1937, 1995) au mutat-o şi în Liturghia Sf. Vasile după ecfonis; aceste modificări se datorează probabil cântării din ce în ce mai rare – în practică – a troparelor. Ediţiile greceşti actuale (Atena, 2000, p. 111; Roma, 1952, p. 29) corectează textul, reaşezând rugăciunea trisaghionului la locul său, înainte de ecfonis, aşa cum se păstrează în cele slavone. Ediţia sinodală (*Liturghier*, 2012, pp. 143-144) a Liturghierului a reaşezat rugăciunea la locul său corect (n.tr.).

[8] Aceasta este traducerea lui κέλευσον δέσποτα (VOGT I, p. 66 *et passim*).

[9] Εὐλόγισον, δέσποτα, τὴν ἄνω καθέδραν.

Tale, Cel ce şezi pe Heruvimi, totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin.

În anumite zile din cursul anului, trisaghionul este înlocuit cu un alt imn. La Naşterea şi Botezul Domnului, în sâmbăta a şasea din Postul Mare (a lui Lazăr), în Sâmbăta Mare, din Duminica Paştilor şi până în Sâmbăta Luminată, şi în Duminica Cincizecimii, se cântă troparul baptismal (*Gal.* 3, 27): *Câţi în Hristos v-aţi botezat, în Hristos v-aţi îmbrăcat. Aliluia.* În 14 septembrie şi în duminica a treia din Postul Mare, se cântă: *Crucii Tale ne închinăm, Stăpâne, şi sfântă învierea Ta o slăvim.*

2. Introducerea trisaghionului

Transferul ecteniei mari în locul său actual, înainte de primul antifon, aduce cu sine o serie de neclarităţi privind maniera de introducere a cântării trisaghionului.

a) Introducerea folosită astăzi, adică doxologia rugăciunii, rostită cu voce tare, apare frecvent în documente începând cu secolul al XII-lea[10]. Unele situează rostirea rugăciunii înainte de doxologie[11]; majoritatea, totuşi, în timpul cântării imnului. Cu toate acestea, nu există uniformitate privind acest detaliu.

Să vedem câteva particularităţi care apar în documentele consultate: trei mss. târzii[12] dau doar ecfonisul: *Că Sfânt eşti...* După codicele *Ettenheim Münster 6* (c. 1200 d.Hr.), preotul rosteşte ecfonisul, iar diaconul face semn psalţilor cu orarul. În *Sinai Gr. 1020* (sec. XIII), acest semn se dezvoltă, devenind semnul crucii (σταυρώνει) făcut de diacon cu orarul spre popor, în timp ce preotul zice: *Că Sfânt eşti [...] Sfântului Duh;* apoi

[10] *Vatican Gr. 1554, Vatican Gr. 1863* şi *Paris Gr. 328* (toate din sec. XII, inedite); *Vatican Gr. 2005* (1197-1211 d.Hr.); codicele *Ettenheim Münster 6* (c. 1200 d.Hr.) (ed. ENGDAHL, p. 13); *Sinai Gr. 1020* (sec. XII-XIII) (ed. DMITRIEVSKI, *Opisanie* II, p. 140); *Patmos 709* (1260 d.Hr.), *ibid.*, p. 157; *Patmos 719* (sec. XIII), *ibid.*, p. 173; *Athos Esphigmen* (1306 d.Hr.), *ibid.*, p. 266; *Grottaferrata Γ.β. III* (sec. XIV) (ed. MURETOV, p. 13); *Sf. Sava 362* (sec. XIV) (ed. DMITRIEVSKI, *Opisanie* II, p. 306); *Ierusalim Patriarhia Gr. Ort. 305* (Diataxă, sec. XV) (ed. KRASNOSLŢEV, *Materialî*, p. 88); *Sinai Gr. 986* (sec. XV) (ed. DMITRIEVSKI, *op. cit*, pp. 608-609). La fel, Sf. NICOLAE CABASILA, în *Liturgicae Expositio*, cap. 21 (*PG* 150, 413 A.B.) [trad. rom. cit., p. 51].

[11] Codd. *Ettenheim Münster 6, Sinai Gr. 986.*

[12] Codd. *Athos Esphigmen, Grottaferrata Γ.β. III, Ierusalim Patriarhia Gr. Ort. 305.*

preotul (sau poate diaconul) adaugă: *Primiți Duh Sfânt*, iar poporul cântă trisaghionul. În ms. *Patmos 709* (1260 d.Hr.), preotul face semnul crucii (σταυρώνει) asupra poporului zicând: *Că Sfânt ești...* Ms. *Patmos 719* (sec. XIII) situează această însemnare în chipul crucii, făcută de preot, înaintea doxologiei care, pentru prima dată, este introdusă prin: *Domnului să ne rugăm*, rostit de diacon. După codicele *Athos Sf. Andrei* (sec. XV)[13], diaconul îl invită pe episcop să binecuvinteze: *Binecuvintează, stăpâne, cântarea întreit-sfântă*, iar acesta rostește doxologia; apoi, diaconul face semn cu orarul celor de afară; nu se menționează însemnarea în chipul crucii.

b) După alte mss., preotul rostește doxologia sau o altă formulă în taină, în timpul cântării troparelor, în așa fel încât aceasta nu servește la introducerea cântării trisaghionului. Totuși, în mai multe mss., începând din secolul al XIV-lea, partea finală a doxologiei este rostită cu voce tare de către diacon, pentru a semnala stranei să înceapă trisaghionul.

Astfel, în *Grottaferrata Γ.β. II* (sec. XI)[14], nu există nicio introducere; probabil nici în *Vatican Gr. 1811* (1147 d.Hr.)[15]. În Diataxa codicele *Atena 662* (sec. XII-XIII)[16] și în copia sa din secolul al XIV-lea, codicele *Moscova Sf. Sinod 381*[17], diaconul, ținând orarul cu mâna dreaptă și plecându-se, zice preotului: *Binecuvintează, stăpâne, cântarea întreit-sfântă*[18]; iar preotul: *Că sfânt ești...*; după cântarea condacului, diaconul, nimic zicând, arată cu orarul spre popor, care începe cântarea trisaghionului. În *Diataxa lui Filotei* (sec. XIV)[19], diaconul folosește invitația actuală: *Binecuvintează, stăpâne, vremea cântării celei întreit-sfinte*; preotul, binecuvântându-l pe diacon, rostește fie doxologia, fie această formulă: *Bine este cuvântat Dumnezeu Cel în cântări întreit-sfinte slăvit*[20]; cântarea troparelor sfâr-

---

[13] DMITRIEVSKI, *Opisanie* I, pp. 169-170.

[14] Ed. MURETOV, p. 3. În ms. întâlnim rubrica, aparent contradictorie: ἐκφώνει μυστικῶς (ecfonisul în taină). Verbul ἐκφωνέω (a striga, a rosti cu voce tare) a devenit un termen tehnic echivalent cu „a rosti doxologia"; adverbul μυστικῶς (în taină) reflectă modul de execuție al doxologiei. Putem deci traduce: „Rostește doxologia în taină".

[15] Inedit. Preotul rostește doxologia în taină (μυστικῶς), dar poporul răspunde „Amin".

[16] Ed. TREMPELAS, p. 7 (în stânga).

[17] KRASNOSELȚEV, *Materialî*, p. 23.

[18] Εὐλόγησον, δέσποτα, τὸν τρισάγιον ὕμνον.

[19] Ed. TREMPELAS, p. 7 (coloana din dreapta); KRASNOSELȚEV, *Materialî*, p. 52.

[20] Doar în recenzia publicată de KRASNOSELȚEV.

șindu-se, diaconul arată în afară cu orarul zicând cu glas mare: *și în vecii vecilor.* Diataxa italo-grecească codicele *Vatican Gr. 573* (sec. XV) înregistrează aceeași invitație diaconală ca și *Atena 622,* citat mai sus; totuși, preotul nu răspunde cu doxologia, ci cu această binecuvântare: *Bine ești cuvântat, Cel ce cu întreit-sfânt glas de Heruvimi ești slavoslovit și de Serafimi slăvit, totdeauna*[21]; după sfârșitul [troparului] Născătoarei de Dumnezeu [diaconul], stând înaintea [sfintelor] uși, ținând orarul cu două degete ale mânii drepte și arătând spre cei de afară, zice: *și în vecii vecilor.* Poporul cântă trisaghionul. În ms. *Sf. Sava 362* (sec. XIV) apare, adresată patriarhului, formula din redacția actuală: *Binecuvintează, stăpâne, vremea cântării celei întreit-sfinte,* la care patriarhul răspunde cu voce joasă, doxologia: *Că sfânt ești...,* însemnându-l cruciș pe diacon; terminându-se condacul, diaconul arată cu orarul spre cei de afară, zicând finalul: *și în vecii vecilor.* După *Sinai Gr. 986* (sec. XV), diaconul, în timpul cântării troparului și condacului, îl invită pe preot să binecuvinteze, ca în ms. precedent; preotul binecuvintează spre răsărit cu această formulă: *Bine ești cuvântat, Cel ce întru sfinți Te odihnești și în Sfânta Treime [ești] închinat, totdeauna, acum și pururea.* Diaconul, ținând orarul cu trei degete ale mâinii drepte, se întoarce spre popor și zice: *și în vecii vecilor.* Dacă nu este diacon, preotul este cel care încheie formula, în același timp binecuvântând poporul.

În ediția lui Doukas (sec. XVI)[22], invitația diaconală și doxologia sunt zise cu voce joasă, în timpul cântării troparelor; diaconul arată apoi cu orarul spre cei de afară, zicând cu glas mare: *și în vecii vecilor.* Dintre traduceri, cea georgiană din secolul al XIII-lea[23] inseră această frază, care, prin locul pe care îl ocupă, devine o introducere a cântării: *Mă închin Tatălui, Fiului și Sfântului Duh, Treimii cea de o ființă și nedespărțită care împărățește în veci;* traducerea armeană din secolul al XIII-lea prescrie înainte de trisaghion: *Înțelepciune, drepți, înțelepciune.*[24]

c) Mai există câteva documente care, deși situează rugăciunea în timpul cântării trisaghionului, ca și cele precedente, nu au nicio introducere a imnului: *Sinai Gr. 973* (1153 d.Hr.)[25] și traducerea lui Leon

---

[21] Krasnoselțev, *Materialî*, p. 104: Εὐλογητος εἶ ὁ ἐν τρισαγίῳ φωνῇ ὑπὸ τῶν Χερουβὶμ δοξολογούμενος καὶ ὑπὸ τῶν Σεράφιμ δοξαζόμενος, πάντοτε.

[22] Retipărită în Swainson, *Liturgies*, p. 115.

[23] Tarchnischvili, *Liturgiae*, p. 51.

[24] Aucher, p. 378.

[25] Dmitrievski, *Opisanie* II, p. 83.

Thuscus[26]; ultima indică diaconului, fără a zice ceva, să facă semn spre citeţi, pentru a le atrage atenţia să înceapă cântarea trisaghionului.

Separarea doxologiei – care încheie rugăciunea trisaghionului – de textul rugăciunii, pentru a o utiliza ca introducere a acestui imn este, evident, o urmă a vechii practici în care ectenia mare era aşezată înaintea imnului. Doxologia (sau ecfonisul) încheia atunci ectenia în mod firesc şi era urmată de cântarea trisaghionului. Ca urmare a transferului ecteniei, practica grecească aproape a generalizat şi transferul rugăciunii, situând citirea sa în timpul cântării imnului. Fără a avea prejudecăţi privind oportunitatea acestei deplasări, trebuie să acceptăm că este lipsit de logică să se lase izolată doxologia înaintea imnului şi apoi să fie rostită rugăciunea, încheind-o cu aceeaşi doxologie, rostită încă o dată. Documentele din grupul (b) stau mărturie că practica, de altfel foarte răspândită, de a rosti cu glas înalt doxologia ca introducere a trisaghionului, nu este singura practică întâlnită; în aceste mss. protosul foloseşte doxologia, sau o altă formulă, pentru a se adresa diaconului, permiţându-i să facă semnul care indică începerea imnului. Alte documente[27] sunt mai logice: doxologia rămâne la sfârşitul rugăciunii, uneori însoţită de rubrica „cu voce tare"[28].

Un element comun care apare în toate cele trei grupe de documente şi care, în consecinţă, trebuie să fie mai vechi decât părţile variabile, este semnul făcut de diacon cu orarul. Rostul iniţial al acestui semn era acela de avertizare a cântăreţilor[29] să înceapă cântarea trisaghionului. Apoi, semnul era adresat poporului, dacă acesta cânta trisaghionul, dar, dintr-o greşeală de interpretare, a fost transformat

[26] Ed. JACOB, *Toscan*, pp. 144-145.

[27] Cele din grupul (c) şi, dintre cele din grupul (b), cele care folosesc pentru introducerea trisaghionului o altă formulă decât doxologia rugăciunii.

[28] Versiunea armeană (AUCHER, p. 378). Rubrica, traducând cuvântul grecesc ἐκφώνος sau ἐκφώνησις, care, aşa cum se întâmplă în codicele *Grottaferrata Γ.β. III* (MURETOV, p. 3), a ajuns să indice rostirea doxologiei, fără a ţine cont de modul de pronunţare al acesteia.

[29] Codicele *Ettenheim Münster 6* (ENGDAHL, p. 13); traducerea arabă din sec. XI (în BACHA), textul arab, p. 419, textul francez, p. 450; de asemenea, traducerea latină a lui Leon Thuscus (JACOB, *Toscan*, pp. 144-145).

într-un semn al crucii făcut de diacon[30] sau de preot[31] spre credincioşi. Uneori[32] a ajuns să fie o binecuvântare dată de preot înainte de a rosti doxologia. În mss. mai recente[33], semnul făcut cu orarul nu are un rost determinat, fiind descris doar ca o simplă ridicare a orarului spre cei dinafara altarului, sensul de avertisment fiind, probabil, subînțeles.

Solicitarea permisiunii, înainte de a începe o ceremonie, era un vechi obicei. Este suficient un gest, cum ar fi o închinăciune, la care cel mai mare să poată răspundă prin semnul crucii. În traducerea arabă din secolul al XI-lea[34], arhidiaconul atrage atenția protopresbiterului pentru a-i cere permisiunea, acesta răspunzându-i prin semnul crucii, şi [arhidiaconul] face, la rândul său, semn citeților să înceapă cântarea trisaghionului[35].

Cel mai vechi document – din câte ştim noi – care conține o formulă de solicitare a permisiunii, este Diataxa *Atena 662*[36]. Formula este mai simplă decât cea actuală şi se regăseşte în două mss. ulterioare[37]: *Binecuvintează, stăpâne, cântarea întreit-sfântă.* Este ştiut faptul că termenii de *binecuvântare* (εὐλογία), *a binecuvânta* (εὐλογεῖν) sunt sinonime pentru cel de „permisiune"[38]; traducerea acestei fraze ar fi deci: *Permiteți, stăpâne, cântarea trisaghionului.* Unele mss. din secolul al XIV-lea prezintă formula actuală: *Binecuvintează, stăpâne, vremea* (τὸν καιρὸν) *cântării celei întreit-sfinte.* Cuvântul *vreme* (καιρός) este uneori sinonim pentru *binecuvântare* (εὐλογία) şi semnifică de asemenea „permisiunea"[39]. Este folosit în acest sens în dialogul dintre preot şi diacon care precede binecuvântarea inițială [a Liturghiei],

[30] *Sinai Gr. 1020* (sec. XII-XIII) (Dmitrievski, *Opisanie* II, p. 140).

[31] *Patmos 709* (1260 d.Hr.) (*ibid.*, p. 157).

[32] *Patmos 719* (sec. XIII) (*ibid.*, p. 173).

[33] *Sf. Sava 362* (sec. XIV) (*ibid.*, p. 306); *Diataxa lui Filotei* (sec. XIV) (în Trempelas, p. 7); şi *Vatican Gr. 573* (în Krasnoselțev, *Materialî*, p. 104); ed. *Doukas* (în Swainson, *Liturgies*, p. 115).

[34] *Supra* n. 29.

[35] *Thumma ioomi waiastamer alarshideiaqon rais alkahana faetha khatamahu ioomi ela alqarraoon* (ثم يومي ويستأمر الارشيدياقون رئيس الكهنة فاذا ختمه يومي الى القراؤون). Ms. îl numeşte pe arhiepiscop *rais alkahana* (رئيس الكهنة); se pare deci că *rais alasaqefa* (رئيس الاساقفة) se referă la protoiereu.

[36] Cf. Trempelas, p. 7.

[37] *Moscova Sf. Sinod 381* (Krasnoselțev, *Materialî*, p. 23), *Vatican Gr. 573* (*ibid.*, p. 104).

[38] Cel puțin în numeroasele formule ale limbajului bisericesc.

[39] Mateos, *Typicon* II, index liturgic, καιρός.

când diaconul cere permisiunea preotului pentru slujire (καιρὸς τοῦ ποιῆσαι τῷ Κυρίῳ ≈ permiteți să se slujească Domnului). Formula actuală este, deci, rezultatul estompării sensului de permisiune, propriu cuvântului „a binecuvânta", şi juxtapunerea consecutivă a două sinonime: *a binecuvânta* (εὐλογεῖν), *vreme* (καιρός). Totuşi, obiectul acesteia este cererea permisiunii pentru cântarea trisaghionului, iar nu a vreunei binecuvântări.

Ca urmare a acestei invitații, preotul îl însemnează cruciş pe diacon, la fel cum face şi în alte momente ale Liturghiei (spre exemplu, atunci când diaconul se pregăteşte să rostească o ectenie). Această însemnare nu necesită neapărat rostirea unei formule şi, oricum, este limpede că doxologia: *Că sfânt eşti...*, nu este potrivită pentru a da această permisiune. Formulele date de unele mss. din secolele XIV-XV[40] nu sunt cu nimic mai bune decât doxologia. După cum am văzut, ele se referă la Sfânta Treime şi încep prin cuvântul „Binecuvântat"; ceea ce denotă, fără nicio îndoială, o înțelegere greşită a invitației, provocând compunerea acestui tip de binecuvântări.

Slujebnicul ucrainean publicat de Bacinski[41] separă binecuvântarea de doxologie: preotul îi răspunde diaconului cu această formulă, pentru care oferim o traducere literală: *Tatăl şi Fiul şi Sfântul Duh, [fie] binecuvântat în trei ipostasuri: o dumnezeire şi o ființă*[42]. Apoi, preotul rosteşte ecfonisul rugăciunii trisaghionului.

3. Textul trisaghionului

Diversitatea care domneşte în traducerile trisaghionului dovedeşte că textul acestui imn i-a pus în dificultate pe traducători într-un fel sau într-altul. Dificultatea este reală; după cum a demonstrat H.

---

[40] *Diataxa lui Filotei* (KRASNOSELȚEV, *Materialî*, p. 52): Εὐλογητὸς ὁ Θεός, ὁ ἐν τρισαγίοις ὕμνοις δοξαζόμενος, πάντοτε... [Binecuvântat (este) Dumnezeu, Cel slăvit în întreit-sfinte cântări, totdeauna...] *Vatican Gr. 573* (*ibid.*, p. 104): Εὐλογητος εἶ ὁ ἐν τρισαγίῳ φωνῇ ὑπὸ τῶν Χερουβὶμ δοξολογούμενος καὶ ὑπὸ τῶν Σεράφιμ δοξαζόμενος [Bine eşti cuvântat, Cel ce cu întreit-sfânt glas eşti slavoslovit de Heruvimi şi slăvit de Serafimi].

[41] *Служебник святительский*, Lvov, 1886, p. 22.

[42] *Отца и Сына и Святаго Духа в трех свойственных* (ἰδίαις?) *ипостасях вкупе благословенно едино Божество и едино существо.*

Engberding[43], ea provine din faptul că trisaghionul este alcătuit din două părţi, prima parte fiind o aclamaţie, iar a doua, o rugăciune.

Aclamaţia, în conformitate cu genul său literar, este pusă la persoana a treia: *Sfânt (este) Dumnezeu, Sfânt (şi) Tare, Sfânt (şi) Fără de moarte!* Rugăciunea trebuie să fie la persoana a doua: *Miluieşte-ne pe noi!*

Să analizăm textul grecesc. Deşi forma ὁ Θεός poate fi folosită ca vocativ, această utilizare este exclusă în cazul trisaghionului, căci altfel adjectivul ἅγιος de asemenea ar trebuia să fie la vocativ: Ἅγιε ὁ Θεός, ca în alte formule adesea întâlnite: Ἅγιε ἁγίων ὁ Θεὸς ἡμῶν [*Sfinte al sfinţilor, Dumnezeul nostru*], Ἅγιε δέσποτα ὁ Θεὸς ἡμῶν [*Stăpâne Sfinte, Dumnezeul nostru*], Κύριε ὁ Θεός [*Doamne Dumnezeule*], Δέσποτα ὁ Θεός [*Stăpâne Dumnezeule*][44], sau ar fi trebuit şi adjectivul să fie precedat şi el de articol: Ὁ Θεὸς ὁ ἅγιος [*Dumnezeule Cel Sfânt*][45].

Dar dacă substantivul ὁ Θεός şi adjectivul ἅγιος sunt la nominativ, avem aici o construcţie nominală, similară cu Θεὸς Κύριος = *Dumnezeu [este] Domnul*. În trisaghion, subiectul este „Dumnezeu", căci are articol hotărât, iar numele predicativ este „sfânt"; traducerea primei părţi este deci: *Dumnezeu [este] sfânt.*

Celelalte adjective (ἰσχυρός, ἀθάνατος), de asemenea la nominativ, sunt tot nume predicative, deoarece nu au un articol care ar permite folosirea lor ca subiect. Deci, singura traducere posibilă este cea propusă de noi mai sus.

De altfel, *Sanctusul* anaforalei, prezintă o redacţie similară. Subiectul frazei, Κύριος, este la nominativ; aclamaţia se face, bineînţeles, la persoana a treia: *Sfânt, sfânt, sfânt [este] Domnul Savaoth [al puterilor]!* Dar trecerea de la persoana a treia la persoana a doua vine imediat: *Plin este cerul şi pământul de slava Ta*[46].

---

[43] Cf. H. Engberding, Zur formgeschlichtlichen Verständnis des ἅγιος ὁ Θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς, în *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* X (1930), pp. 168-174.

[44] Astfel se întâlneşte foarte frecvent în rugăciunile: antifonului I, antifonului al II-lea, a cererii stăruitoare şi, în Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur, în cele ale celor chemaţi, cea dintâi a credincioşilor, şi cea a punerii-înainte. Cf. indexul de rugăciuni din Evhologionul lui Porfirie (în A. Jacob, „L'Euchologe de Porphyre Uspenski Codicele Leningrad Gr. 226 (sec. X)", *Le Muséon* LXXVIII (1965), pp. 203-211).

[45] Cf. Rugăciunea Trisaghionului şi în cele date în articolul citat în nota precedentă.

[46] Trecerea de la persoana a treia la persoana a doua a creat de asemenea neclarităţi în [traducerea] *Sanctusului. Liturghierul* românesc (Blaj, 1905) modifică, de

Traducătorii adesea au aplanat dificultatea, trecând prima parte în întregime la vocativ. Astfel, dintre bizantini, la slavi şi la români întâlnim: *Sfinte Dumnezeule, Sfinte tare, Sfinte fără de moarte, miluieşte-ne pe noi!* La fel, dintre orientali, Biserica caldeeană. Această traducere presupune un text grecesc inexistent: Ἅγιε ὁ Θεός, ἅγιε ἰσχυρέ, ἅγιε ἀθάνατε, ἐλέησον ἡμᾶς.

Traducătorii arabi bizantini au păstrat persoana a treia, dar au creat trei subiecte, punând articolul – ca la ὁ Θεός – înaintea adjectivelor „Tare" şi „Fără de moarte": *Sfânt [este] Dumnezeu, Sfânt [este] Cel Tare, Sfânt [este] Cel fără de moarte! Miluieşte-ne pe noi!*[47].

Traducerile siriene şi maronite nu doar creează trei subiecte, ci, prin introducere pronumelui „Tu", pun prima parte în întregime la persoana a doua: *Sfânt [eşti] Tu, Dumnezeule; sfânt [eşti] Tu, Cel Tare, sfânt [eşti] Tu, Cel fără de moarte! Miluieşte-ne pe noi!*[48].

Singurele versiuni care respectă forma originalului sunt cea armeană şi cea latină. Versiunea armeană cuprinde conjuncţia copulativă „şi" între adjective: *Sfânt [este] Dumnezeu, Sfânt şi Tare, Sfânt şi Fără de moarte! Miluieşte-ne pe noi!* Versiunea latină urmează perfect textul grecesc, dar uneori intercalează de asemenea conjuncţia „şi", cum apare la Leon Thuscus: *Sanctus Deus, sanctus fortis, sanctus et immortalis! Miserere nobis*[49].

4. Originea trisaghionului

Prima mărturie istorică a cântării trisaghionului apare la Sinodul de la Calcedon (451 d.Hr.), unde mitropoliţii şi episcopii eparhiilor orientale l-au cântat alături de alte aclamaţii[50].

Imnul datează dintr-o epocă anterioară. Cu siguranţă nu a fost improvizat la Calcedon. Pe de altă parte, legenda notată de istoricii bizantini la originea sa – răpirea unui copil până la al treilea cer, unde

---

fapt, *slava Ta* prin *slava Sa* [greşeală de traducere întâlnită şi ulterior, îndeosebi în unele cărţi de muzică (n.tr.)].

[47] *Qudduson allah, qudduson alqawi, qudduson allathi la iamootu, rhamna* (قدوس الله, قدوس القوي, قدوس الذي لا يموت, ارحمنا).

[48] *Qaddīsāt Alahā, qaddīsāt hayltanā, qaddīsāt lā mayutā, etraham'alayn.*

[49] Ed. JACOB, *Toscan*, p. 145.

[50] MANSI 6, 936 C.

a auzit acest imn – datează din vremea patriarhului Proclu (434-446)[51]. Deci, probabil ca trisaghionul exista deja în vremea acestui patriarh, și probabil era în uz la Constantinopol. Totuși, nu putem identifica locul unde a fost alcătuit; acesta poate fi Constantinopolul, după cum pretinde legenda, sau Siria vorbitoare de limbă grecească.

Textul trisaghionului derivă evident din întreitul *Sfânt (Sanctus)* folosit în Liturghie. De fapt, denumirea de „imn trisaghion" se aplică în primul rând întreitului *Sfânt*[52], și doar apoi imnului „Sfânt [este] Dumnezeu". Așadar, de unde provin adaosurile la întreitul *Sfânt,* care alcătuiesc trisaghionul? În secolul al VI-lea, un oarecare monah numit Iov, autor al unui tratat despre Cuvântul întrupat, explică originea textului imnului, oferind interpretarea sa așa cum a auzit-o de la un evreu convertit, om cu mare autoritate și înțelepciune:

> Cântare este alcătuită din imnul Heruvimilor[53] și din Psalmul 41 al Psaltirii[54]. În psalm, de fapt, cântăm: „Dumnezeu cel tare, cel viu" (*Ps.* 41, 2)[55]. Cuvântul „Cel viu" a fost schimbat cu echivalentul său „Fără de moarte", pe când „Cel tare" a fost păstrat. Așa a fost alcătuită sfânta cântare.[56]

Această explicație a originii trisaghionului este verosimilă. Substituirea lui „Cel viu" (ζῶν) cu „Fără de moarte" (ἀθάνατος) poate

---

[51] Spre ex., în epistola (autentică?) a lui Acachie al Constantinopolului (471-489) către Petru Foulon (Mansi 7, 1121 D).

[52] La Sf. Ioan Gură de Aur, *De SS. Martyribus* 2 (*PG* 50, 710): μετὰ τῶν Χερουβὶμ τὸν τρισάγιον ὕμνον ψάλλοντες [ca și Heruvimii, cântarea întreit-sfântă cântând]; *In illud „Vidi Dominum"* 1, 1 (*PG* 56, 97): Ἄνω τὰ Σεραφὶμ τὸν τρισάγιον ὕμνον ἀναβοᾷ [Sus, Serafimii, întreit-sfânta cântare strigă]. Tot cu acest sens este folosit termenul „întreit-sfânta cântare" în Heruvic.

[53] Deși în *Is.* 6, Serafimii sunt cei care cântă Dumnezeului cel întreit-sfânt, adesea acest imn este atribuit tuturor puterilor cerești (cf. Cântările Treimice, *Horologion*, Roma, 1937, pp. 79-85; [*Ceaslov*, Edit. IBMBOR, București, 1992, pp. 60-66]), și adesea Heruvimilor, fără îndoială sub influența lui *Iezechiil* 1: 5, 18, unde cele patru Viețuitoare alăturate carului lui Dumnezeu, sunt identificate cu Heruvimii care sunt tronul lui Dumnezeu (spre ex., *Ps.* 79, 2), și care în *Apoc.* 4, 6-8 cântă cântare întreit-sfântă. Atribuirea cântării *Sanctusului* apare la Sf. Ioan Gură de Aur (cf. n. precedentă) și în scrisoarea lui Acachie (*supra* n. 51).

[54] Lit. „psalților" (τῶν ἱεροψαλτῶν).

[55] După textul liturgic. Textul critic, și Vulgata, au „Dumnezeul cel viu"; cf. A. Rahlfs, *Septuaginta* II, p. 43, textul și aparatul critic.

[56] Fotie, *Bibliotheca*, codicele 222 (*PG* 103, 772 A. B.).

fi uşor explicată prin scurtimea extremă a primului cuvânt; această scurtime, alăturată dificultăţii rezultate din alăturarea unui „s" şi a unui „z", ar fi făcut cântarea foarte dificilă. S-a ales, deci, un cuvânt echivalent, dar mai sonor.

Iov monahul, deşi propune această interpretare, totuşi crede în originea revelată a trisaghionului. Sfântul Nicolae Cabasila, care adoptă interpretarea lui Iov[57], omite complet menţionarea vreunei revelaţii divine.

5. Sens trinitar sau hristologic?

Controversele legate de sensul trisaghionului sunt celebre. Atunci când Petru Foulon, patriarhul Antiohiei (468/470-488), a alăturat imnului adaosul „Cel ce ai fost răstignit pentru noi", dându-i un sens hristologic, a dezlănţuit o controversă care va dura mult timp; practic, până în zilele noastre. O epistolă atribuită lui Acachie, patriarhul Constantinopolului, a cărei autenticitate rămâne discutabilă, începuse deja această controversă în anul 471[58].

Armenii, care au adoptat în trisaghion adaosul lui Petru Foulon, au avut mult de suferit din polemica bizantină. Zadarnic s-au chinuit să-i convingă pe bizantini de ortodoxia lor, inserând chiar cuvântul „Hristoase" înaintea adaosului: „Cel ce ai fost răstignit pentru noi". De altfel, traducerea armeană, inserând conjuncţia „şi" în a doua şi a treia parte a trisaghionului (*Sfânt [este] Dumnezeu, sfânt şi tare, sfânt şi fără de moarte*), nu a facilitat deloc aplicarea imnului la Sfânta Treime, subiectul rămânând unul singur: *Dumnezeu*.

Totuşi, opoziţia a continuat, bizantinii insistând continuu asupra sensului trinitar. După bizantini, fiecare dintre părţile trisaghionului se referă la una din Persoanele Sfintei Treimi: „Sfânt Dumnezeu", Tatălui; „Sfânt Tare", Fiului; „Sfântă Fără de moarte", Sfântului Duh[59].

În opinia noastră, duhul polemic a otrăvit problema încă de la început, înceţoşând sensul original al trisaghionului. De la bun înce-

---

[57] *Liturgice Expositio* 20 (PG 150, 412-414) [trad. rom. cit., p. 50].

[58] MANSI 7, 1121. Pentru istoria acestei controverse, a se vedea J. M. HANSSENS, *Institutiones Liturgicae de ritibus orientalibus* III, Roma, 1932, pp. 119-151.

[59] Epistola lui Acachie către Petru Foulon, MANSI 7, 1121 B.C., şi alte epistole apocrife (*ibid.*, 1037-1054, 1109-1120, 1125-1136).

put, dacă acest imn derivă – ceea ce este sigur – din întreitul „Sfânt" (*Sanctus*), este greu de susținut că, la originea sa, acest imn ar fi putut fi adresat lui Hristos. Întreitul *Sfânt* (*Sanctus*) al Liturghiei, de fapt, este adresat Domnului puterilor care, în contextul în care se găseşte este, cel puțin într-un prim înțeles, Dumnezeu-Tatăl, Căruia îi este adresată şi rugăciunea care precede *Sanctusul* şi care introduce cântarea imnului. În *Te Deumul* latin, al cărui început este un ecou al prefeței Liturghiei romane, întreitul *Sanctus* este, de asemenea, adresat lui Dumnezeu-Tatăl. Pe de altă parte, nu trebuie să uităm că întreitul *Sanctus* are o rezonanță treimică în tradiția creştină[60].

Totuşi, în trisaghion, subiectul unic şi locul ocupat de acesta face ca sensul trinitar să fie mai estompat decât în întreitul *Sanctus*. Dată fiind construcția gramaticală pe care am expus-o mai sus, interpretarea polemiştilor bizantini care atribuie fiecare dintre elementele aclamației unei Persoane a Sfintei Treimi, ne pare destul de greu de susținut. Trisaghionul, după conținutul său, este cântat lui Dumnezeu, Care este Unul şi Treime, dar nu subliniază un sens trinitar explicit.

La această afirmație se poate obiecta că vechii autori care au apărat sensul trinitar al trisaghionului, fiind vorbitori de limbă greacă, merită mai multă încredere decât noi în ceea ce priveşte construcția gramaticală şi în ceea ce priveşte sensul trinitar al imnului.

Obiecția este bună. Dar noi avem, tot în limba greacă, două comentarii liturgice ale trisaghionului, în care sensul trinitar nu este decelabil. Aceste comentarii sunt „rugăciunile trisaghionului".

6. Rugăciunile trisaghionului

Există două formulare ale rugăciunii trisaghionului. Primul, singurul încă în uz astăzi, aparține, cel puțin începând cu secolul al VIII-lea, Liturghiei Sfântului Vasile[61]. Al doilea, propriu Liturghiei

[60] Din acest motiv Cântările Treimice ale Utreniei din Perioada Postului se încheie printr-un triplu „Sfânt" (*supra* n. 51).

[61] Codicele *Barberini Gr. 336* (*LEW*, pp. 313-314).

Sfântului Ioan Gură de Aur, apare doar în vechile mss. italo-greceşti[62], şi a ieşit din uz începând cu secolul al X-lea[63].

Aceasta este traducerea, împărţită pe paragrafe, a primului formular:

a) Dumnezeule Cel sfânt, Care întru sfinţi Te odihneşti (*Is.* 57, 15)[64], Cel ce cu glas întreit-sfânt eşti lăudat de serafimi şi slăvit de heruvimi şi de toată puterea cerească închinat;

b) Cel ce din nefiinţă întru fiinţă ai adus toate (*Sol.* 1, 14); Cel ce ai zidit pe om după chipul şi asemănarea Ta (*Fac.* 1, 26-27; *Sol.* 2, 3) şi cu tot harul Tău l-ai împodobit;

c) Cel ce dai înţelepciune şi pricepere (II *Par.* 1, 10) celui ce cere şi nu treci cu vederea pe cel ce greşeşte, ci pui pocăinţa spre mântuire;

d) Cel ce ne-ai învrednicit pe noi, smeriţii şi nevrednicii robii Tăi, şi în ceasul acesta, a sta înaintea slavei (*Iuda* 24) sfântului Tău jertfelnic şi a-Ţi aduce datorata închinare şi preaslăvire,

e) Însuţi, Stăpâne, primeşte şi din gurile noastre, ale păcătoşilor, întreit-sfânta cântare şi ne cercetează întru bunătatea Ta (*Ps.* 118, 68).

f) Iartă-ne toată greşeala cea de voie şi cea fără de voie[65]; sfinţeşte sufletele şi trupurile noastre şi ne dă nouă să slujim Ţie întru cuvioşie în toate zilele vieţii noastre (*Lc.* 1, 75),

g) pentru rugăciunile Preasfintei Născătoarei de Dumnezeu şi ale tuturor sfinţilor care din veac (*Lc.* 1, 75) au bineplăcut Ţie.

h) Că sfânt eşti Dumnezeul nostru[66] şi Ţie slavă înălţăm, Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin.[67]

---

[62] *Barberini Gr. 336,* (LEW, *loc. cit.*), *Leningrad Gr. 226, Grottaferrata Γ.β. VII, Grottaferrata Z.δ. II* (cf. JACOB, *Version géorgienne*, pp. 75-77).

[63] O comparaţie interesantă între diferitele rugăciuni ale trisaghionului poate fi găsită în H. ENGBERDING, „Die Gebete zum Trisagion während der Vormesse der ostechristlichen Liturgien", *Ostkirchliche Studien* 15 (1966), pp. 130-142.

[64] În textul lui Isaia, τοῖς ἁγίοις dativul lui τὰ ἅγια, se referă la biserică [sau la altar]; în rugăciune, totuşi, pare că sensul a evoluat spre cel de „sfinţi".

[65] Considerăm că, în limbajul nostru actual, „cea de voie şi cea fără de voie" se poate traduce prin „din răutate şi din slăbiciune" („de malice et de fragilité").

[66] *Barberini Gr. 336* intercalează aici *„şi întru [locurile] cele sfinte Te odihneşti"* (καὶ ἐν ἁγίοις ἐπαναπαύῃ). Mai multe mss. italo-greceşti mai recente (*Grottaferrata Γ.β. III* şi *Grottaferrata Γ.β. IV* (sec. XI), *Vatican Gr. 1811* (1147 d.Hr.), *Vatican Gr. 2005* (1197 d.Hr.), ultimele trei inedite) au acest text: *Că sfânt eşti şi Ţie întreit-sfântă cântare înălţăm* (ὅτι ἅγιος εἶ καὶ σοὶ τὸν τρισάγιον ὕμνον ἀναπέμπομεν). Sf. NICOLAE CABASILA (PG 150, 413 A.B.) coincide cu *Barberini Gr. 336.*

[67] *Liturghier*, 2012, pp. 143-144.

Rugăciunea începe prin afirmarea sfinţeniei lui Dumnezeu, în raport cu textul imnului: Dumnezeu este sfânt şi întru sfinţi/[locurile] cele sfinte Se odihneşte. Această ultimă expresie, împrumutată din *Isaia* 57, 15, se bazează pe dublul sens al cuvântului *ἁγίοις*. În textul proorocului, acest cuvânt se referă la sfântul jertfelnic; în rugăciune textul este mai vag.

În seria de atribute divine care urmează este descrisă închinarea adusă de îngeri lui Dumnezeu în ceruri; este exprimată prin trei acte: cântare (ἀνυμνούμενος), doxologie (δοξολογούμενος) şi închinăciune (προσκυνούμενος); lauda, cel puţin, se face prin cântarea trisaghionului. Cei trei termeni sunt reluaţi în cea de a doua parte a rugăciunii, prin aplicarea lor la oameni: Dumnezeu ne îngăduie să venim înaintea Lui pentru a-I aduce închinarea (προσκύνησιν) şi doxologia (δοξολογίαν) care I se cuvin, şi cerem să ne îngăduie şi nouă să-L lăudăm prin cântarea trisaghionului (τὸν τρισάγιον ὕμνον).

În acelaşi timp, acest paralelism subliniază o antiteză între lauda adusă de îngeri şi cea adusă de oamenii păcătoşi. Se arată bunătatea lui Dumnezeu, Care ne îngăduie să rostim cu gurile noastre păcătoase aceeaşi laudă cântată şi de îngeri.

Seria de atribute divine continuă – (b) şi (c) – cu pomenirea zidirii lumii şi a omului – chipul lui Dumnezeu –, cu pomenirea bunătăţii lui Dumnezeu faţă de om şi îndurarea Sa faţă de el, prin care nu îl neglijează pe păcătos, ci îi găteşte pocăinţa/întoarcerea. Astfel, este introdus sensul penitenţial al rugăciunii, sens exprimat prin insistenţa asupra stării noastre de păcătoşenie (*ἁμαρτάνοντα, ἀναξίους, ἁμαρτωλῶν*), prin cererea iertării greşelilor (*συγχώρησον* [...] *πλημμέλημα*) şi prin sfinţirea sau curăţirea noastră (*ἁγίασον*); acest ultim verb este ales în locul lui καθάρισον[68], din cauza textului imnului.

Fraza „şi nu treci cu vederea pe cel ce greşeşte, ci pui pocăinţa spre mântuire", aşezată înaintea cererilor, dă rugăciunii, în textul

[68] Cf. a doua rugăciune a credincioşilor (Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur): „să curăţeşti sufletele şi trupurile noastre" (ὅπως ... καθαρίσῃς ἡμῶν τὰς ψυχὰς καὶ τὰ σώματα).

său actual, o notă penitențială[69]. Totuşi, putem să ne întrebăm dacă paragrafele (b) şi (c) aparțin textului original[70], sau au fost adăugate unui text inițial mai simplu[71].

Notăm că nu se face nicio referire la „Dumnezeu Tare" sau „Dumnezeu fără de moarte", ci se insistă doar asupra sfințeniei dumnezeieşti. La fel, nu se întâlneşte nicio o aluzie la treimea ipostasurilor. Prima parte se adresează în întregime lui Dumnezeu cel Sfânt, Ziditorul lumii, Care este în primul rând Dumnezeu-Tatăl, după cum mărturisim în Simbolul credinței.

Rugăciunea trisaghionul din mss. italo-greceşti, proprie Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur[72], prezintă un text eterogen; în unele pasaje, traducătorul se izbeşte de unele inconsecvențe gramaticale subite[73]:

> Sfinte al sfinților, Dumnezeul nostru, Cel Unul sfânt şi Care întru sfinți Te odihneşti (*Is.* 57, 15): Sfânt eşti Cel ce netrecătoare slavă în Sineți[74] ai.
>
> Sfânt [este] Dumnezeu, Cel ce prin cuvânt toate le-a alcătuit.

---

[69] Aceasta este interpretarea Sf. NICOLAE CABASILA (*Lit. Exp.* 21, *PG* 150, 413 A): „Înainte de cântarea întreit-sfântă, preotul se roagă în taină lui Dumnezeu să primească această cântare a noastră şi să dea har celor ce o cântă. Ce har? Potrivit cântării întreit-sfinte, preotul roagă pe Dumnezeu să ne sfințească sufletele şi trupurile, dăruindu-ne iertare de greşeli, pentru ca să putem sluji Lui cu sfințenie în toate zilele" (trad. rom. cit., p. 51).

[70] Menționarea jerfelnicului/Sfintei Mese (§ d), care nu este legată de rolul trisaghionului, ar putea fi, de asemenea, un adaos. După ENGBERDING (*Die Gebete zum Trisagion*, pp. 137-138), locul acestei fraze este în rugăciunea intrării sau în cea a punerii-înainte; din punctul nostru de vedere, mai ales în cea de a doua, care este rugăciune *apropierii de jertfelnic* (cf. MATEOS, *Două probleme de traducere*, studiu anexat prezentului volum).

[71] Este concluzia ce reiese din comparația diferitelor formulare expuse de ENGBERDING, *Die Gebete*.

[72] Numită în *Leningrad Gr. 226* (*Codex Porphyrii*): εὐχὴ τοῦ τρισαγίου τῆς προσκομιδῆς τοῦ Χρυσοστόμου; (cf. KRASNOSELȚEV, *Svedeniia*, p. 286). Putem traduce „Rugăciunea cântării întreit-sfinte a Anaforalei lui Hrisostom". Pentru acest sens al cuvântului *proscomidie*, (v. MATEOS, *Două probleme de traducere*, studiu anexat prezentului volum).

[73] Textul din *Barberini Gr. 336* este publicat în *LEW*, pp. 313-314, şi în SWAINSON, *Liturgies*, p. 88, şi de GOAR, p. 83 ; cel mai bun text este cel din *LEW*. Textul din *Leningrad Gr. 226* se găseşte în ORLOV, *Литургия святителя Василия Великого*, St. Petersburg 1909, pp. 384-386. Am consultat de asemenea şi *Grottaferrata Γ.β. VII* [trad. rom. după: PARENTI-VELKOVSKA, *L'Eucologio Barberini*, pp. 26-27 (n.tr.)].

[74] *Barberini Gr. 336*: ἐν αὐτῷ; *Leningrad Gr. 226*: ἑαυτῷ.

Sfânt [este] Dumnezeu, pe Care Viețuitoarele cele cu patru fețe cu neîncetat glas [Îl] slăvesc.

Sfânt [este] Dumnezeu, Căruia mulțimile sfinților îngeri și arhangheli, cutremurându-se de invizibilitatea[75] lui, Se închină și [îi aduc] doxologie.

Sfânt [este] Dumnezeu, Cel ce la neîncetatul glas al Heruvimilor cei cu ochi mulți, cu neadormit ochi caută, și Îți pleci urechea Ta[76].

Sfânt [este] Dumnezeu, Cel ce de Serafimii cei cu câte șase aripi [este] purtat, Cel ce primește cântarea de biruință pe care [aceștia], bătând și din aripile lor, o cântă: „Sfânt, sfânt, sfânt, Domnul puterilor [*Savaoth*]" (*Is.* 6, 3).

Că[77] Sfânt ești Dumnezeul nostru, Căruia Începătoriile și Stăpâniile [și] Domniile în cer I se închină și pe pământ oamenii Îi cântă și-L cinstesc.

Însuți, Iubitorule de oameni, primește și din gurile noastre, ale păcătoșilor, întreit-sfânta cântare adusă de noi și de tot poporul Tău și ne trimite nouă milele cele bogate și îndurările Tale.

Pentru rugăciunile Sfintei Născătoarei de Dumnezeu și ale tuturor sfinților care din veac au bineplăcut Ție.

Că Sfânt ești Dumnezeul nostru [și întru cele sfinte odihnești, și Ție slavă înălțăm...].

În opinia lui A. Jacob[78], primul paragraf al acestei rugăciuni nu este original; probabil rugăciunea începea prin seria de aclamații introduse fiecare prin „Sfânt [este] Dumnezeu". Partea finală prezintă influențe asemănătoare celor din Liturghia Sfântului Vasile fiind, totuși, mai puțin penitențială; de fapt, cererea se limitează la primirea cântării noastre întreit-sfinte și la trimiterea peste noi a milei dumnezeiești. Finalul: *Pentru rugăciunile...*, identic celui al rugăciunii Sfântului Vasile și asemănător celui al rugăciunii de după împărtășire

[75] *Barberini Gr.* 336 și *Grottaferrata Γ.β. VII* au: ἀορασίᾳ τρεμόντων (în *LEW*; Goar, literal: ἀορασίᾳ τρεμ). *Leningrad Gr. 226*: ἀορασίᾳ δυνάμει τρεμόντων. Este vorba de invizibilitatea divină, adică de Dumnezeu Cel nevăzut. Noi urmăm textul din *Barberini* și *Grottaferrata*.

[76] Cele trei mss. dau σου [Ta]; am fi așteptat αὐτοῦ [Sa].

[77] Γάρ.

[78] Se ajunge la această concluzie prin comparație cu rugăciunile georgiene, care au un stil similar.

din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur[79], este, probabil, în toate cele trei cazuri, un adaos.

La fel ca şi rugăciunea Sfântului Vasile, cea a Sfântului Ioan Gură de Aur nu face nicio referire la „Dumnezeu cel Tare", nici la „Dumnezeu cel Fără de moarte" şi nici la treimea ipostasurilor dumnezeieşti. Este adresată lui Dumnezeu cel Iubitor de oameni, deci, în primul rând, Tatălui.

Doxologia treimică este bine adaptată celor două rugăciuni, dar importanţa sa nu trebuie exagerată, căci există tendinţa de a da un conţinut treimic tuturor doxologiilor, uneori chiar fără a mai fi în concordanţă [cu textul rugăciunii], cum este cazul rugăciunii *Tatăl nostru...*[80].

Aceste două rugăciuni au fost alcătuite pentru trisaghion – într-o epocă pe care nu o cunoaşte – dar de autori care, trebuie să presupunem, cunoşteau bine sensul atribuit imnului în vremea lor. Or, pe baza conţinutului rugăciunilor putem afirma că, în vremea alcătuirii lor, trisaghionul nu era considerat un imn trinitar şi că, din punct de vedere gramatical, se vede bine că singurul subiect al trisaghionului este „Dumnezeu [cel] Sfânt".

7. Execuţia trisaghionului

Modalitatea de execuţie a trisaghionului în Liturghia bizantină este neobişnuită. În alte rituri este cântat de trei ori, intercalând *Slavă... Şi acum...* ca la caldeeni, care nu admit sensul hristologic al imnului, sau fără *Slavă...*, în riturile care preferă sensul hristologic (sirieni, maroniţi, armeni, copţi, etiopieni).

Bizantinii, dimpotrivă, după ce au cântat de trei ori întregul trisaghion, şi au adăugat *Slavă...*, repetă partea finală (*clausula*): *Sfânt (şi) fără de moarte! Miluieşte-ne pe noi!* Apoi, încă o dată, întregul

[79] *Pentru rugăciunile şi mijlocirile slăvitei Născătoarei de Dumnezeu şi pururea Fecioarei Maria şi ale tuturor sfinţilor Tăi* (Εὐχαῖς καὶ ἱκεσίαις τῆς ἐνδόξου Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας καὶ πάντων τῶν ἁγίων σου).

[80] Doxologia de la *Tatăl nostru...* apare în *Didahie* (cf. AUDET, *La Didaché, Instruction des apôtres*, Paris, 1958, p. 171) [„Învăţătură a celor doisprezece apostoli", trad. rom. D. Fecioru, în *Scrierile Părinţilor Apostolici* (*PSB* 1), Edit. IBMBOR, Bucureşti, 1979, p. 29] şi în Evangheliarul liturgic grecesc, fără interpolarea treimică. Aşa este păstrată în celelalte rituri orientale.

trisaghion. Această modalitate de execuţie a trisaghionului apare, în ritul bizantin, doar la Liturghie şi la sfârşitul Utreniei, după Doxologia Mare (*Slavă întru cei de sus...*). În toate celelalte ocazii în care trisaghionul este cântat sau citit (la începutul şi la sfârşitul slujbelor), este doar repetat de trei ori.

Care este originea acestei modalităţi de execuţie a trisaghionului în Liturghie? Simplu: vechea manieră de cântare a troparelor.

În capitolul introductiv, am văzut că troparul era cântat, la început, de trei ori de psalţi şi apoi de trei ori de popor, după care troparul era repetat în întregime sau doar partea sa finală (*clausula*) după un număr oarecare de stihuri psalmice şi după *Slavă...*, şi că, la final, troparul mai era cântat iarăşi în întregime, o dată de psalţi şi o dată de popor, această repetiţie finală purtând numele de *perissi* (*apendix*).

Modalitatea actuală de cântare a trisaghionului abreviază acest stil de execuţie[81]. Aceasta apare mult mai limpede în Liturghia arhierească.

8. Trisaghionul în Liturghia arhierească

Întâi vom descrie modul în care se cântă trisaghionul în Liturghia arhierească actuală[82], apoi vom consulta vechile evhologhioane.

[81] Cf. capitolul introductiv: *Tipurile psalmodiei*, pp. 66-67, în cazul troparului: *Cel ce ţii marginile lumii... Profetologhionul* prescrie repetiţia frazei finale a troparului după *Slavă...*

[82] Descriem practica rusească după K. Nikolski, *Пособие к изучению устава богослужения Православной Церкви*, ed. a 7-a, St. Petersburg 1907, pp. 390-391, n. 1.

[Practica românească actuală este uşor diferită. O descriem pe cea din *Arhieraticon* (Bucureşti, 1993, pp. 28-29): *Strana:* Sfinte Dumnezeule, Sfinte Tare, Sfinte fără de moarte, miluieşte-ne pe noi. *Soborul repetă cântarea, timp în care diaconul al treilea dă arhiereului dicherul, zicând:* Moise şi Aaron întru preoţii Lui şi Samuel întru cei ce cheamă numele Lui. *Arhiereul însemnează cu dicherul cruciş peste Evanghelie, apoi îl dă înapoi. Strana repetă cântarea, şi la fel, a patra oară, soborul, timp în care al doilea diacon procedează la fel cu tricherul, zicând:* A Treimii arătare la Iordan s-a făcut. *Strana cântă a cincea oară trisaghionul, timp în care arhidiaconul merge cu cârja arhiereului în mijlocul bisericii, iar diaconii dau dicherotricherele arhiereului care a ieşit înaintea Sfintelor Uşi, apoi merg şi se alătură arhidiaconului, cântând:* Sfinte Dumnezeule! *Arhiereul (cu faţa spre credincioşi) zice:* Doamne, Doamne, caută din cer şi vezi, şi cercetează via aceasta pe care a sădit-o dreapta Ta, şi o desăvârşeşte pe ea! *Şi binecuvintează. Diaconii:* Sfinte tare! *Arhiereul procedează la fel spre miazăzi. Diaconii:* Sfinte fără de moarte! *Arhiereul procedează la fel spre miazănoapte. Diaconii:* Miluieşte-ne pe noi!

Astăzi, trisaghionul este cântat o dată de strană, a doua oară de liturghisitori (vreme în care episcopul însemnează în chipul crucii cu dicherul[83] deasupra Evangheliei) şi a treia oară de strană. Apoi, episcopul iese din altar ținând în mâini dicherul şi Crucea şi, întorcându-se spre popor, rosteşte *Ps.* 79, 15b-16a: *Doamne, Doamne, caută din cer şi vezi şi cercetează via aceasta pe care a sădit-o dreapta Ta şi o desăvârşeşte pe ea!*[84] Liturghisitorii cântă trisaghionul, vreme în care episcopul binecuvintează spre mijloc, spre dreapta şi spre stânga. Strana cântă trisaghionul încă o dată, iar liturghisitorii îl repetă. Episcopul, ajuns între timp la tronul din absidă, binecuvintează poporul de trei ori cu tricherul[85]. Corul cântă *Slavă...* şi încheie ca de obicei (*Sfânt (şi) fără de moarte! Miluieşte-ne pe noi!*).

Trei dintre mss. pe care le luăm în studiu, *Sf. Sava 362* (sec. XIV)[86], *Athos Sf. Andrei* (sec. XV)[87] şi *Sinai Gr.* 986 (sec. XV)[88], descriind Liturghia arhierească, prezintă practici asemănătoare cu practica actuală dar, în egală măsură, diferite.

Să vedem cum descrie ms. *Sf. Sava 362* execuția cântării trisaghionului:

> Trisaghionul se cântă de trei ori de către psalți, apoi îl cântă o dată preoții împreună cu diaconii, făcând trei închinăciuni în timpul cântării. Apoi psalții zic doxologia, iar patriarhul, luând tricherul de la castrensis[89], însemnează de trei ori cruciş peste Evanghelie, ținând tricherul în mâna dreaptă, zicând şi *Doamne, Doamne, caută din cer...* Sfârşindu-se

---

Arhiereul dă dicherotricherele, intră în altar, şi tot soborul mai cântă o dată trisaghionul. Strana: Slavă... Şi acum..., Sfinte fără de moarte, miluieşte-ne pe noi. *Diaconul:* Puternic! *Iar strana repetă, pentru ultima dată, trisaghionul.* O practică asemănătoare poate fi întâlnită la greci (n.tr.)].

[83] *Dikirion* (δικήριον): mic sfeşnic cu două brațe.

[84] Uneori episcopul rosteşte versetul de mai multe ori în diverse limbi [păstrăm textul liturgic din *Arhieraticon* (1993), p. 29 (n.tr.)].

[85] *Trikirion* (τρικήριον): mic sfeşnic cu trei brațe.

[86] DMITRIEVSKI, *Opisanie* II, p. 306.

[87] *Ibid.*, I, pp. 169-170

[88] *Ibid.*, II, pp. 607-608.

[89] *Castrensis* (κανστρισιος): slujitor bisericesc în slujba personală a patriarhului şi însărcinat să poarte grijă de însemnele patriarhale. În biserică, îl ajută pe patriarh să se înveşmânteze în odăjdiile arhiereşti, îi dă cădelnița etc. (L. CLUGNET, *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques*, Paris, 1895, p. 77).

Slava..., cântă cei din altar trisaghionul la fel; și iarăși cântă psalții, și iarăși cei din altar.

La sfârșitul trisaghionului cântat de cei din altar, patriarhul, luând în [mâna] dreaptă tricherul, se întoarce [spre apus] și binecuvintează poporul de trei ori.

Și terminând ei trisaghionul, [...] dacă nu este [hirotonie de episcop], urcă în sintron cu episcopii și preoții împreună-liturghisitori.

Descrierea dată de ms. *Athos Sf. Andrei* diferă de cea de mai sus:

[În vremea cântării condacului] al doilea diacon, ținând în [mâna] dreaptă capătul orarului, zice arhiereului: *Binecuvintează, stăpâne; cântarea întreit-sfântă.* Arhiereul: *Că sfânt ești, Dumnezeul nostru...* Al doilea diacon arată cu orarul spre cei dinafară, iar psalții cântă trisaghionul de trei ori. Arhiereul rostește rugăciunea trisaghionului, iar cei dinăuntrul altarului cântă trisaghionul o dată. Psalții, afară: *Binecuvântați a Domnului slavă*[90]. Iar psalții cântă cu glas melodios și lin *Slavă...* Apoi arhiereul ia tricherul din mâna ipodiaconului și, înaintea sfintei mese pe care este așezată Sfânta Evanghelie, face trei cruci, făcând trei închinăciuni și zicând de fiecare dată: *Doamne, Doamne, caută din cer și vezi, și cercetează via aceasta pe care a sădit-o dreapta Ta, și o desăvârșește pe ea!*

Trisaghionul mai este cântat încă o dată, în altar, de liturghisitorii care stau în jurul sfintei mese. Psalții cântă afară: *Puternic!*[91] și trisaghionul, cu glas melodios și lin. Și ajungând arhiereul în absidă și rămânând în picioare, cei din altar cântă lin, împreună, trisaghionul. Și când se zice *Sfânt (este) Dumnezeu*, arhiereul binecuvintează; [binecuvintează] iarăși la *sfânt (și) tare*, și tot la fel la *sfânt (și) fără de moarte.* Sfârșindu-se acestea, arhiereul se așază în absidă, iar episcopii și preoții se separă de o parte și de alta, episcopii mai aproape [de arhiereul protos].

Dintre datele pe care le găsim în ms. *Sinai Gr. 986*, mult mai puțin detaliate, trebuie să reținem doar că diaconul rostește *Ps. 79*, 15b-16a, o singură dată, se pare în timpul cântării *Slavă...*

Execuția trisaghionului în Liturghia arhierească, așa cum este prezentată de aceste mss., subliniază modalitatea caracteristică de execuție a unui tropar împreună cu un psalm.

---

[90] DMITRIEVSKI dă: Εὐλογήσατε, κηρύττω δόξαν, dar se pare că este vorba de o lectură eronată, în loc de: Εὐλογ. Κυρίου τὴν δόξαν, cum apare în *Sinai Gr. 986*.

[91] Este singura atestare, de altfel destul de târzie, pe care am găsit-o în ceea ce privește exclamația δύναμις (puternic), folosită în practica Bisericii grecești.

Acestea sunt elementele comune ale celor două descrieri citate *in extenso* (*Sf. Sava 362, Athos Sf. Andrei*):

Psalţii:	trisaghionul (de trei ori).
Liturghisitorii:	trisaghionul (o dată).
Psalţii:	*Slavă...* (între timp patriarhul zice cu glas încet *Ps.* 79, 15b-16a, şi însemnează de trei ori, în chipul crucii, cu tricherul.)
Liturghisitorii:	trisaghionul.
Psalţii:	trisaghionul.
Liturghisitorii:	trisaghionul.

În primul rând, constatăm aici o alternanţă în execuţia trisaghionului. Această alternanţă se face, în secolele următoare, între psalţi şi liturghisitori, dar corespunde vechii alternanţe dintre psalţi şi popor. Deci, pentru a începe, psalţii cântă trisaghionul de trei ori, conform modului de execuţie al troparelor. Tripla repetare de către popor a fost suprimată; trisaghionul cântat o singură dată de liturghisitori reprezintă o abreviere a triplei repetări a poporului, sau vestigiul vechiului răspuns la stihurile psalmice.

După *Slavă...*, tot în stilul de cântare al troparelor, poporul cântă trisaghionul, care era refrenul întregului psalm. Notăm că, în Liturghia arhierească descrisă de aceste mss., întregul trisaghion, iar nu doar partea sa finală (*clausula*), este cântat după doxologie. Aceasta presupune că refrenul psalmului era întregul trisaghion[92]. Abrevierea *Sfânt (şi) fără de moarte! Miluieşte-ne pe noi!* cântată la Liturghia obişnuită, după părerea noastră, nu este altceva decât o imitare a modalităţii de execuţie a troparului baptismal: *Câţi în Hristos v-aţi botezat...*

După aceea, psalţii mai cântă încă o dată trisaghionul, iar poporul îl repetă. Găsim aici *perissi* sau repetiţia finală a troparului care, în execuţia obişnuită, este prescurtată.

În practica actuală, ca şi în mss. *Sf. Sava* şi *Athos* citate mai sus, patriarhul recită, deşi în alt moment, *Ps.* 79, 15b-16a: *Doamne, Doamne, caută din cer şi vezi...* Conexiunea actuală între stih şi binecuvântarea poporului cu dicherotricherele nu există în mss. Întreita binecuvân-

[92] Ajungem la aceeaşi concluzie şi pentru troparul: *Crucii Tale ne închinăm...*

tare avea loc, după ms. *Athos Sf. Andrei,* în timpul ultimei repetări a trisaghionului, ca şi concluzie a cântării.

Ce semnifică prezenţa acestui verset psalmic? Datele de care dispunem sunt prea puţine pentru a permite un răspuns definitiv, dar putem risca ipoteza că acest stih este vestigiul psalmului care avea cândva ca antifon trisaghionul.

Psalmul 79: *Cel ce paşti pe Israel, ia aminte...,* se potriveşte foarte bine la rugăciunile de pocăinţă celebrate în vremea unor calamităţi publice; or, pentru aceste procesiuni penitenţiale a fost iniţial destinat trisaghionul. Să vedem câteva stihuri ale psalmului:

v. 3 - Deşteaptă puterea Ta şi vino ca să ne mântuieşti pe noi.
v. 4 - Dumnezeule, întoarce-ne pe noi şi arată faţa Ta şi ne vom mântui.
v. 5 - Doamne, Dumnezeul puterilor, până când Te vei mânia pe ruga robilor Tăi?
v. 6 - Oare cu pâine de lacrimi ne vei hrăni şi ne vei adăpa cu lacrimi după măsură?

Versetul 15b-16a: *Doamne, Doamne, caută din cer...,* pe care îl rosteşte astăzi episcopul (dar după *Sinai Gr. 986* rostit de diacon), putea fi stihul de intrare în biserică, chiar înainte de *Slavă...,* locul în care se şi găseşte astăzi.

Deci, trisaghionul cântat la Liturghie nu este altceva decât abrevierea vechii modalităţi de cântare a trisaghionului, ca tropar al unui psalm. De asemenea, sugerăm că acest trisaghion era un imn procesional. Această propunere este confirmată, pe de o parte de studiul troparului: *Câţi în Hristos v-aţi botezat...,* care înlocuieşte trisaghionul în zilele în care aveau loc botezuri şi, pe de altă parte, de cercetarea vechii întrebuinţări a trisaghionului însuşi.

9. Troparul baptismal (*Gal.* 3, 27)

Troparul: *Câţi în Hristos v-aţi botezat, în Hristos v-aţi îmbrăcat. Aliluia,* este astăzi cântat, fără stihuri psalmice, în rânduiala botezului.

După *Tipiconul Marii Bisericii,* acesta era cântat în Sâmbăta Mare, în baptisteriu, în timpul mirungerii noilor botezaţi şi, din nou, după intrarea în biserică, în locul trisaghionului. În timpul procesiunii de

la baptisteriu la biserică se cânta Psalmul 31: *Fericiți cărora s-au iertat fărădelegile și cărora li s-au acoperit păcatele*[93].

În tipiconul *Patmos 266*, mai vechi decât cel al Marii Biserici, troparul era cântat în baptisteriu cu Psalmul 92, iar fraza finală (*clausula*) servea ca refren:

> În vreme ce patriarhul unge cu mir pe cei de curând botezați, cel dintâi dintre psalți cântă: *Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat. Aliluia*. Stih: *Domnul S-a împărățit, întru bună-cuviință S-a îmbrăcat* (*Ps.* 91, 1a). *În Hristos v-ați îmbrăcat. Aliluia*. Iar la fiecare stih, până la sfârșitul psalmului, zice: *În Hristos v-ați îmbrăcat. Aliluia.*[94]

Faptul că troparul baptismal era cântat în baptisteriu în timpul formării procesiunii și că era repetat în biserică, fără vreo întrerupere în afară de Psalmul 31 care, în secolul al X-lea, era folosit în timpul procesiunii, ne face să bănuim că troparul baptismal era cântat pe tot traseul procesiunii, iar cântarea sa în biserică nu era altceva decât vechiul sfârșit al cântării procesionale. Pentru a argumenta această ipoteză, avem mărturia Lecționarului georgian de la Ierusalim (sec. VII), pentru aceeași Sâmbătă Mare, la privegherea pascală:

> Și după aceasta [adică după citirea din *Daniil* 3, 1-97], îi aducem pe cei botezați în biserică, cântându-se acest ipacoi: *Câți în Hristos v-ați botezat.*[95]

Plecând de la documentele citate, putem afirma că troparul baptismal era destinat unei procesiuni de la baptisteriu la biserică și, din acest motiv, era cântat ca antifon al unui psalm, iar cântarea actuală a acestui tropar în locul trisaghionului nu este altceva decât vechiul imn procesional al zilelor în care se făceau botezuri, după cum indică *Slava*, repetarea frazei finale după doxologie și reluarea întregului tropar.

Nu este imposibil ca Psalmul 31, cântat în secolul al X-lea în timpul procesiunii de la baptisteriu la biserică, să fi fost, într-o epocă anterioară, psalmul troparului, căci pare să fie mai potrivit, în această situație, decât Psalmul 92.

---

[93] Cf. MATEOS, *Typicon* II, p. 88.
[94] *Ibid.*, aparatul critic, r. 3.
[95] TARCHNISCHVILI, *Lectionnaire*, p. 113.

10. Trisaghionul, imn procesional

Pornind de la aceste concluzii, putem aduce următoarele argumente: dacă troparul baptismal este un vechi imn procesional, faptul că înlocuieşte trisaghionul ne obligă să admitem că şi acesta era, de asemenea, un imn procesional. De fapt, atunci când o piesă liturgică o înlocuieşte pe alta, acest fapt este firesc, deoarece ele au aceeaşi funcţie.

Din punctul nostru de vedere, concluzia este perfect legitimă. Documentele păstrate – privind trisaghionul – permit, de asemenea, să ajungem la această concluzie, independent de troparul baptismal.

În primul rând, modul de cântare a trisaghionului, cu repetarea sa de după *Slavă...* arată, la fel ca şi în cazul troparului baptismal, o veche utilizare a trisaghionului ca antifon al unui psalm[96].

Apoi, trebuie să ţinem seama că şi astăzi trisaghionul încă indică uneori începutul Liturghiei: spre exemplu, la privegherile Naşterii şi Botezului Domnului, când, sfârşindu-se citirile privegherii, se începe Liturghia de la trisaghion. În secolul al X-lea, patriarhul, în timpul citirilor, stătea aşezat în tronul de jos, din naos. La vremea trisaghionului urca la scaunul de sus, din absidă[97]. Deci, trisaghionul era un imn procesional care însoţea suirea patriarhului şi a clericilor la scaunul de sus.

Cântarea trisaghionului la sfârşitul Doxologiei Mari a Utreniei însoţeşte uneori o procesiune. Conform *Tipiconului Marii Biserici*, la Utrenia din Sâmbăta Mare, patriarhul şi preoţii îşi făceau intrarea în biserică în timpul cântării trisaghionului care urma Doxologiei Mari[98]; similar la 14 septembrie[99]. Faptul că trisaghionul era un imn procesional, explică de ce modalitatea sa de execuţie aici era cea din Liturghie. Mai mult, trebuie să concluzionăm că trisaghionul de la finalul Doxologiei Mari, care nu aparţine acestei cântări[100], nu este altceva decât vechiul imn al intrării în Liturghie, atunci când aceas-

---

[96] Trisaghionul, de altfel, cântat ca refren al *Ps.* 116, era ultimul din cele trei antifoane caracteristice Vecerniei constantinopolitane (cf. Sf. SIMEON AL TESALONICULUI, 633 AB).

[97] Cf. MATEOS, *Typicon* I, pp. 152. 3-8 şi 176. 3-4, în comparaţie cu 180. 1-2.

[98] *Ibid.*, II, p. 82.

[99] *Ibid.*, I, p. 28.

[100] Cf. A. RAHLFS, *Septuaginta* II, pp. 181-183.

ta era unită cu Utrenia, tot aşa cum trisaghionul indică începutul Liturghiei atunci când este unită cu Vecernia.

Un document legat de sinodul din 536, ţinut în vremea patriarhatului lui Mina, arată că, la Constantinopol, trisaghionul marca începutul Liturghiei. Conform acestui document, la 16 iulie 518, poporul, adunat în biserică, cânta, ca mulţumire adusă lui Dumnezeu pentru triumful ortodoxiei, primul verset al cântării lui Zaharia; apoi psalţii, pentru a începe Liturghia, au intonat trisaghionul:

> Astfel, cu mare glas, tot poporul a strigat ca dintr-o singură gură: *Bine este cuvântat Domnul Dumnezeul lui Israel, că a cercetat poporul Său şi l-a răscumpărat* (*Lc.* 1, 68). Apoi, după ce o bună vreme cele două grupuri au cântat această psalmodie, răspunzându-şi unii altora, s-a dat poruncă psalţilor să urce [pe amvon] şi să cânte trisaghionul. Iar când au început, întregul popor a încheiat [cântarea] şi a răspuns la trisaghion. Apoi s-a citit Sfânta Evanghelie etc.[101]

Faptul că poporul a „răspuns" (ὑπήκουσε) la trisaghion, indică probabil că acest imn era cântat ca antifon al unui psalm.

Tot în secolul al VI-lea, Iov monahul, în documentul citat mai sus, în paragraful 4, atestă că trisaghionul era cântat la procesiunea intrării:

> Pentru aceasta, în vreme ce preoţii intră până la altar, psalţii cântă din înălţimea [amvonului]: *Sfânt (este) Dumnezeu.*[102]

Conform acestor documente, în secolul al VI-lea, trisaghionul apare ca fiind un imn fix al intrării Liturghiei, înainte de adoptarea troparelor care vor alcătui ulterior imnul variabil al intrării. O urmă a acestei practici se observă în faptul că, în timpul trisaghionului, clericii urcă în absidă, pentru a se aşeza în timpul citirilor.

După cum imnul variabil al intrării – al treilea antifon actual – era la originea sa imnul care însoţea procesiunea care mergea la biserica staţională[103] [unde urma să se săvârşească Liturghia], tot aşa şi trisaghionul – vechiul imn al intrării – apare iniţial ca imn al procesiunilor penitenţiale sau de mijlocire.

---

[101] MANSI, 8, 1063 E.

[102] PHOTIUS, *Bibliotheca*, codicele 222 (*PG* 103, 772 A).

[103] Cf. cap. III, pp. 134-137.

Printre documentele apocrife generate de controversa privind adaosul lui Petru Foulon, se găseşte o epistolă a papei Felix III către împăratul Zenon: trisaghionul este numit *trisaghionul procesiunii/litiei* (ἡ τρισάγιος λιτή)[104]. Or, nu este nicio îndoială că „litia" desemnează o procesiune cu rugăciuni, sau chiar troparul destinat acestei procesiuni[105]. Deci, către sfârşitul secolului al V-lea, trisaghionul era considerat a fi un imn destinat rugăciunilor publice de pocăinţă. De altfel, în legenda privind revelarea trisaghionului în vremea patriarhului Proclu, aceasta a avut loc în timpul unei astfel de procesiuni penitenţiale, iar poporul, în vreme ce copilul răpit la ceruri le anunţa viziunea sa, a început să cânte trisaghionul, iar cutremurul de pământ a încetat[106].

De altfel, în secolul al X-lea, trisaghionul încă era imnul rugăciunilor de pocăinţă cel puţin de trei ori pe an: 1 septembrie, începutul anului civil şi comemorarea marelui incendiu; 25 septembrie, comemorarea cutremurului de pământ şi a revelării trisaghionului; 6 noiembrie, comemorarea ploii de cenuşă căzute peste Constantinopol în anul 472[107].

În aceste ocazii, trisaghionul era destinat procesiunii, dar nu era imnul intrării în biserică. La 1 septembrie, era folosit doar pe o bucată din traseul procesiunii; la 25 septembrie, procesiunea se încheia în afara bisericii; la 6 noiembrie, se cântau trei antifoane la începutul Liturghiei. Dar putem face şi aici un raţionament similar celui folosit pentru troparul baptismal: trisaghionul era cântat de-a lungul unei părţi din traseul procesiunii şi, din nou, în biserică, reprezentând începutul şi sfârşitul vechiului trisaghion procesional cântat fără întrerupere. Cu atât mai mult cu cât ştim de la Iov monahul că, în secolul al VI-lea, trisaghionul era imnul obişnuit al intrării.

Deci, dacă pe de o parte, trisaghionul era un vechi imn procesional, şi dacă, pe de altă parte, era cântat la intrarea în biserică, suntem îndreptăţiţi să concluzionăm că acest imn al intrării nu era – cel puţin în anumite zile – altceva decât sfârşitul imnului procesional.

---

[104] MANSI 7, 1052 E.

[105] Cf. MATEOS, *Typicon* II, index liturgic, s.v. λιτή.

[106] Cf. epistola a lui Acachie către Petru Foulon, citată (MANSI 7, 1121 D); sau Sf. IOAN DAMASCHINUL, *De fide orthodoxa* III, 10 (*PG* 94, 1021 AB).

[107] Cf. MATEOS, *Typicon* II, index liturgic, s.v. τρισάγιον *a*.

Suntem tentaţi să legăm de acest caracter procesional al trisaghionului cererea permisiunii pentru cântarea *Slavei...* – care apare în unele mss. târzii – exprimată, ca de obicei, sub forma cererii unei binecuvântări. După codicele *Moscova Sf. Sinod 381*, un tipicon de secol XIII-XIV, în zilele de praznic, diaconul cerea permisiunea preotului, zicând: *Binecuvintează, stăpâne, Slava*[108]. Iar preotul: *Binecuvântat [este] Dumnezeu, Cel în Treime Sfântă slăvit*[109]. Apoi, diaconul făcea semn cu orarul celor dinafară, iar ei cântau *Slavă...* După codicele *Sinai Gr. 986*, diaconul zicea: *Binecuvintează a Domnului slava*[110]. Episcopul aprindea tricherul ţinut de diacon[111] lângă uşi şi zicea: *A Treimii arătare*[112].

Codicele *Athos Sf. Andrei* indică rostirea acestei exclamaţii de către un psalt: *Binecuvântaţi slava Domnului*[113]. În practica ucraineană actuală, diaconul zice: *Daţi slavă lui Hristos Dumnezeul nostru*[114]. Există acolo expresii – dezvoltate din practici mai vechi – care presupun întotdeauna permisiunea dată de episcop pentru cântarea *Slavei.*

Aceste dialoguri sau intervenţii, ca şi cele precedând trisaghionul, nu sunt altceva decât un mod de a cere permisiunea de a face semn cântăreţilor să cânte *Slavă...* Or, în mod normal, la finalul unei procesiuni, când se ajungea la biserica staţională [unde se săvârşea Liturghia], psalţii erau deja avertizaţi să încheie psalmul procesional prin cântarea *Slavei.*

Perioada din care provin mss. citate (sec. XIII-XV) scade probabilitatea unei identificări a practicilor descrise de ele cu practicile aflate în vigoare în secolul al XI-lea.

11. Locul ecteniei mari şi al rugăciunii trisaghionului

Faptul că, din secolul al IX-lea până în al XI-lea, ectenia şi rugăciunea trisaghionului erau situate înaintea cântării, confirmă încă o dată caracterul procesional al acestui imn.

---

[108] Krasnoselţev, *Materiali*, p. 24: Εὐλόγησον, δέσποτα, τὸ Δόξα.
[109] Εὐλογητὸς ὁ Θεός, ὁ ἐν Τριάδι ἁγίᾳ δοξαζόμενος.
[110] Εὐλόγισον Κυρίου τὴν δόξαν.
[111] Dmitrievski, *Opisanie* II, p. 368, are: ἀνάψας τὸ μίαν (*sic*) τοῦ τρικηρίου.
[112] Τριάδος ἡ φανέρωσις.
[113] Cf. *supra* n. 90.
[114] *Воздадите славу Христу Богу нашему* (cf. *supra* n. 41, p. 24).

De fapt, atâta vreme cât trisaghionul a rămas imnul intrării în biserică, rostirea rugăciunii şi a ecteniei mari înaintea lui nu era posibilă. Rostirea ecteniei şi a rugăciunii înaintea trisaghionului se întâlneşte, de altfel, în mss. în care al treilea antifon – noul *imn al intrării* – exista deja, adică în acele mss. aparţinând unei epoci în care trisaghionul nu mai era imn al intrării. Dar, în secolul al X-lea, în zilele cu procesiune, când pe traseu se cânta troparul zilei, ectenia mare şi rugăciunea nu erau încă rostite înaintea trisaghionului[115].

Care este atunci relaţia dintre rostirea ecteniei mari şi a rugăciunii înainte de trisaghion şi, implicit, rostirea actuală a rugăciunii trisaghionului în Liturghie?

Pentru a lămuri această problemă, am studiat rânduiala procesiunilor de la Constantinopol. Să vedem planul unei procesiuni, în conformitate cu evhologhionul ms. *Paris Coislin 213* (1027 d.Hr.)[116]; la începutul ceremoniei, ms. indică faptul că nu se rosteşte binecuvântarea iniţială:

(la Marea Biserică)
În pace Domnului să ne rugăm (= ectenia mare)
rugăciunea ecteniei mari
Pace tuturor!
rugăciunea plecării capetelor
prima parte a parcursului procesiunii, cântându-se un tropar
(Oprirea intermediară)
ectenia întreită
rugăciunea ecteniei întreite şi o întreită binecuvântare
rugăciunea plecării capetelor
a doua parte a parcursului procesiunii, cântându-se un tropar.

Printre planurile de procesiuni oferite de *Tipiconul Marii Biserici*, unul dintre cele mai simple este acesta[117]:

(la Marea Biserică)
ectenia mare
rugăciune

[115] Cf. Mateos, *Typicon* II, index liturgic, s.v. τρισάγιον *b*.
[116] Dmitrievski, *Opisanie* II, pp. 1009-1010.
[117] Cf. 26 ian. (Mateos, *Typicon* I, p. 212). Sub titlul de „rugăciunea trisaghionului" sunt cuprinse şi ectenia mare şi rugăciunea preoţească (cf. *ibid.*, II, index liturgic, s.v. εὐχή V).

prima parte a parcursului procesiunii, cântându-se un tropar
(Oprirea intermediară)
ectenia întreită
a doua parte a parcursului procesiunii, cântându-se un tropar
intrarea în biserica staţională.

Ectenia mare iniţială era numită „rugăciunea trisaghionului" sau „rugăciunea-litanie a trisaghionului" şi era rostită de diacon. La 1 septembrie, cântarea procesională a primei părţi a procesiunii era trisaghionul, numit în unele documente „marele trisaghion"[118], denumire care indică, fără îndoială, trisaghionul cântat ca tropar al unui psalm, în contrast cu trisaghionul cântat fără psalm. Rugăciunea care însoţea ectenia, rostită de patriarh, în Tipiconul Marii Biserici[119] este de asemenea numită „rugăciunea trisaghionului".

Evhologhionul *Coislin 213*[120], tipiconul *Dresda A 104*[121] şi un ms. de la Kiev publicat de Dmitrievski[122], nu precizează care era rugăciunea ecteniei mari la 1 septembrie[123]. Codicele *Barberini Gr. 336* (sec. VIII) nu cuprinde rugăciunile procesiunilor[124]. Trebuie, deci, să avem încredere în Tipiconul Marii Biserici şi să admitem că, în zilele în care trisaghionul era cântat ca tropar procesional, rugăciunea ecteniei mari era rugăciunea trisaghionului. De altfel, textul celor două formulare ale rugăciunii traduse mai sus, în paragraful 6, cer lui Dumnezeu să accepte cântarea trisaghionului care urmează să înceapă.

Presupunând o procesiune la care trisaghionul se cânta ca tropar, vom avea acest plan:

ectenia mare
rugăciunea trisaghionului
(rugăciunea plecării capetelor)
procesiune, cântându-se trisaghionul

---

[118] *Ibid.*, anexa I, p. 200. 1.

[119] Cf. 1 sept. (*ibid.*, I, p. 6. 16).

[120] DMITRIEVSKI, *Opisanie* II, p. 1009.

[121] Pasaje din acest ms. au fost publicate în DMITRIEVSKI, *Drevneişie*. Pasajele care descriu ceremoniile de la 1 sept. se găsesc la pp. 293-301.

[122] *Opisanie* I, p. 152; reprodus în MATEOS, *Typicon* II, pp. 200-202.

[123] GOAR, pp. 639-641, dă formularul obişnuit al procesiunilor după un ms. de la Grottaferrata, dar nu este indicată nici o particularitate pentru 1 septembrie.

[124] Indexul conţinutului acestui ms. este dat de A. STRITTMATTER, „The «Barberibus S. Marci» of Jacques Goar", *Ephemerides Liturgicae* XLVII (VII), 1933, pp. 336-365.

intrarea în biserica staţională
Slava... trisaghionului
ultimele repetări [ale trisaghionului]
citirile Liturghiei.

Nu este imposibil ca o astfel de procesiune să fi avut încă loc la Constantinopol în secolul al X-lea. Tipiconul Marii Biserici prescrie, de fapt, procesiuni pentru care nu este indicat troparul (27 mai, 14 iunie, 8 iulie, 20 iulie, 2 august, a doua miercuri după Cincizecime). Aceasta ne face să presupunem că aceste zile nu aveau un tropar special, ci se cânta fie *Unule-născut, Fiule...*, ca în miercurea după Cincizecime[125], fie trisaghionul. Putem presupune că tot trisaghionul se cânta şi în zilele în care era indicat un tropar pentru Psalmul 50 al Utreniei, dar niciun alt tropar pentru procesiune sau pentru Liturghie (26 septembrie, 8 şi 30 noiembrie, 25 ianuarie, 24 februarie, 8 şi 21 mai). În 8 mai, de fapt, traseul procesiunii era acelaşi ca în 25 septembrie şi, similar, Liturghia era săvârşită la [biserica] Sfântului Apostol Ioan. Or, imnul procesional de la 25 septembrie era trisaghionul.

Dar, după cum tipiconul *Dresda A 104*[126] dă mai multe tropare pentru procesiunea din a doua miercuri după Cincizecime – acolo unde Tipiconul Marii Biserici nu indică niciunul –, este posibil ca în secolul al X-lea şi alte procesiuni să fi avut, de asemenea, tropare proprii, dar neindicate în Tipiconul Marii Biserici.

12. Troparul Crucii

Astăzi, la 14 septembrie şi în Duminica a treia din Postul Mare, trisaghionul este înlocuit cu troparul: *Crucii Tale ne închinăm Stăpâne şi sfântă învierea Ta o slăvim*, cântat de trei ori; se adaugă *Slavă...*, partea finală a troparului şi o ultimă repetare a întregului tropar, la fel ca la trisaghion.

După *Tipiconul Marii Biserici*, acest tropar era cântat la Liturghie doar în 14 septembrie. A treia Duminică din Postul Mare nu era încă dedicată cinstirii Crucii. Închinarea Sfântului Lemn avea loc în cele patru zile ce precedau ziua de 14 septembrie (10-13 septembrie), ca

[125] Mateos, *Typicon* II, p. 142.
[126] Cf. Dmitrievski, *Drevneişie*, pp. 210-202.

pregătire a praznicului Înălțării, şi în cele patru zile (de marți până vineri) ale săptămânii a patra a Postului Mare, dar fără legătură cu duminica precedentă[127]. După tipiconul de la Everghetis (sec. XII), două secole mai târziu, se cânta deja troparul Crucii, în locul trisaghionului, la Duminica a III-a din Postul Mare[128].

În secolul al X-lea, după Tipiconul Marii Biserici, la 14 septembrie nu se cântau antifoane la Liturghie. Aceasta începea imediat după rânduiala înălțării şi închinării Crucii. După unele mss.[129], troparul *Crucii Tale ne închinăm...* era cântat de popor în timpul închinării la care face referire explicită textul său. Deoarece închinarea dura timp îndelungat, troparul era, fără îndoială, folosit ca refren al unui psalm, ceea ce explică *Slava...* şi repetările finale.

Totuşi, repetarea după *Slavă...* doar a frazei finale generează dificultăți [de interpretare], căci ar putea sugerea că doar această parte finală a troparului era folosită ca refren pe tot parcursul psalmului. Însă, este dificil de admis că în timpul închinării Crucii era omisă prima parte a troparului, singura făcând referire la Cruce.

Am întâlnit o dificultate similară privind trisaghionul, dar vechea rânduială a slujbei arhiereşti[130] ne-a permis să concluzionăm că refrenul psalmului era cândva întregul trisaghion, nu doar fraza finală, şi că repetarea doar a frazei finale după *Slavă...*, în Liturghia actuală, nu este altceva decât o imitare a modului de execuție a troparului baptismal[131]. Aceeaşi concluzie se impune şi în privința troparului Crucii.

13. Aşezarea în absidă

Cel puțin la greci şi la melchiți, preotul, în vremea cântării trisaghionului, rosteşte rugăciunea; apoi, împreună cu diaconul, rostesc încet trisaghionul făcând trei închinăciuni înaintea sfintei mese; apoi sărută Evanghelia şi sfânta masă, iar diaconul doar sfânta masă, ca de obicei.

---

[127] MATEOS, *Typicon* II, p. 40. 23.
[128] DMITRIEVSKI, *Opisanie* I, p. 528.
[129] Ms. *Fa* (sec. XII) (cf. MATEOS, *Typicon* I, p. 30, aparatul critic al r. 19, la final).
[130] *Supra* § 8.
[131] *Supra* § 9.

Diaconul îl invită pe preot să meargă în absidă, zicând: *Porunceşte, stăpâne* (κέλευσον, δέσποτα), echivalentul latinescului: *Iube, domine.* Se pornesc, iar preotul zice: *Binecuvântat este Cel ce vine întru numele Domnului.* Ajunşi în absidă, diaconul îl invită încă o dată pe preot să binecuvinteze: *Binecuvintează, stăpâne, scaunul cel de sus.* Iar preotul: *Binecuvântat eşti pe scaunul slavei împărăţiei Tale, Cel ce şezi pe heruvimi, totdeauna, acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin.* Şi aşteaptă să înceapă finalul cântării trisaghionului.

O sărutare a sfintei mese apare în Evhologhionul lui Porfirie (sec. X)[132], însoţind formula iniţială de binecuvântare a Liturghiei: *Binecuvântată este împărăţia...* Atât invitaţia diaconului ca să meargă şi să se aşeze, cât şi formula rostită de preot în timp ce merg, sunt indicate de diataxa din secolele XII-XIII[133] şi în alte documente ulterioare[134], deşi unele mss. din secolele XIV-XV nu o înregistrează încă[135]. În documentele care o conţin, invitaţia diaconului are aproape forma actuală[136].

Cât priveşte a doua binecuvântare, evhologhionul *Barberini Gr. 336* (sec. VIII), cuprinde o rugăciune numită „a scaunului de sus" (Liturghia Sfântului Vasile) sau „a scaunului altarului" (Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur), care zice:

> Stăpâne Doamne, Dumnezeule al puterilor, mântuieşte poporul Tău şi-i dă lui pace cu puterea Sfântului Tău Duh, prin semnul Cinstitei Cruci a Unuia-născut Fiului Tău, cu care bine eşti cuvântat în vecii vecilor. Amin.[137]

---

[132] Krasnoselţev, *Svedeniia*, p. 286.

[133] Ed. Trempelas, p. 7 (stânga). Din formula rostită de preot redă doar începutul: Εὐλογημένη. Este posibil ca preotul să fi zis binecuvântarea iniţială actuală a Liturghiei (deja existentă în diataxă), care apare aproape în acelaşi loc în evhologhionul lui Porfirie, cum am arătat mai sus, în text.

[134] *Moscova Sf. Sinod 381* (sec. XIII-XIV) (ed. Krasnoselţev, *Materialî*, p. 24); *Diataxa lui Filotei* (sec. XIV) (ed. Trempelas, p. 7, dreapta.); *Vatican Gr. 573* (sec. XV) (ed. Krasnoselţev, *Materialî*, p. 104); *Doukas* (ed. Swainson, *Liturgies*, p. 116).

[135] *Athos Esphimenou* (1306 d.Hr.) (Dmitrievski, *Opisanie* II, p. 266); *Sinai Gr. 986* (sec. XV) (*ibid.*, p. 608); *Ierusalim, Patriarhia Ort-Gr.* 305 (sec. XV) (ed. Krasnoselţev, *Materialî*, p. 88).

[136] *Vatican Gr. 573* dă: Εὐλόγησον, δέσποτα, în loc de: Κέλευσον.

[137] *LEW*, p. 314 [trad. rom. după Parenti-Velkovska, *L'Eucologio Barberini*, p. 27 (n.tr.)].

Datorită titlului purtat în ms. de această rugăciune este în general considerată echivalentul binecuvântării actuale a scaunului de sus. Or, textul său demonstrează că aparține unui gen de rugăciuni complet diferit. Nu face nicio referire la scaun şi nici la Dumnezeu stând pe tronul Său ceresc. Este o binecuvântare a poporului sau, chiar mai mult, o introducere a salutului *Pace tuturor!* pe care protosul îl va rosti îndată. La aceasta se referă şi prin menționarea păcii (dă pace, εἰρήνευσον) şi prin aluzia la semn (semnul Crucii, τύπου τοῦ σταυροῦ). Notăm că verbul εἰρηνεύω este un termen tehnic ce indică rostirea formulei *Pace tuturor!*[138] şi că această formulă, conform comentariului liturgic atribuit Sfântului Gherman (sec. VIII), presupunea însemnarea în chipul crucii peste popor[139]. Această rugăciune nu este altceva decât o dezvoltare pregătitoare a vechiului salut *Pace tuturor!*, prin care liturghisitorul, odată ajuns la scaunul său, saluta poporul. Această dezvoltare a avut loc în sensul unei rugăciuni prin care se cere lui Dumnezeu eficacitatea salutului care va urma. Şi astfel, titlul rugăciunii indică locul unde se rosteşte rugăciunea, iar nu funcția acesteia.

Separat de rugăciunea din *Barberini Gr. 336*, care avea un rol diferit, primul exemplu al unei rugăciuni a tronului apare, pentru Liturghia arhierească, în traducerea arabă din secolul al XI-lea[140]. Nu este precedată de o invitație diaconală şi este rostită cu glas încet de către arhiepiscop şi de către preoți, după ce au făcut trei închinăciuni. Formularul său este mult mai simplu decât cel actual şi se referă explicit la Hristos:

---

[138] Cf. MATEOS, *Typicon* II, index liturgic, εἰρήνη πᾶσι. Verbul este folosit cu acuzativul, ca în rugăciunea din *Barberini*, în *Dresda Gr. 104* (sec. XI): εἰρηνεύει τὸν ἀναγινώσκοντα (DMITRIEVSKI, *Drevneişie*, p. 278).

[139] BORGIA, textul grecesc (nr. 26), p. 23: τὸ ἀνελθεῖν ἐν τῷ συνθρόνῳ τὸν ἀρχιερέα καὶ σφραγίσαι τὸν λαόν, ... δεικνύων ὅτι τὴν αὐτήν εἰρήνην καὶ εὐλογίαν, κτλ [„Faptul că arhiereul se urcă pe sintron şi că binecuvintează poporul, [...] a dat lumii aceeaşi pace şi binecuvântare" (trad. rom. cit., p. 70)]. Textul arată că *episcopul* făcea semnul crucii; la fel proceda *patriarhul*: καὶ ὁ πατριάρχης ἐπισφραγίζει τὸν λαόν ἐπιλέγων: Εἰρήνη πᾶσιν [Iar patriarhul însemnnează poporul zicând: *Pace tuturor*!] (MATEOS, *Typicon* I, p. 46. 23-24). Nu este sigur dacă şi preoții procedau la fel în acea perioadă.

[140] BACHA, p. 419.

Bine eşti cuvântat pe scaunul împărăţiei Tale, Hristoase Dumnezeul nostru, totdeauna...

Această rugăciune nu este o adevărară binecuvântare a scaunului. Poate fi definită ca un act de smerenie din partea protosului adunării care urmează să ocupe scaunul pentru a prezida celebrarea. În acest moment el recunoaşte că scaunul său nu este altceva decât o participare la tronul veşnic al lui Dumnezeu sau al lui Hristos, al cărui reprezentat este. Aceste trăiri sunt exprimate printr-o binecuvântare adresată lui Dumnezeu, Care este întru cele de sus.

Textul acestei binecuvântări a fost amplificat puţin câte puţin. La început, invitaţia diaconală prezenta variantele: *Binecuvintează, stăpâne, acest scaun*[141], sau *sfântul scaun*[142], sau *cinstitul şi sfântul scaun*[143]. Uneori, chiar în mss. târzii[144], lipseşte.

Şi formula rostită de preot variază. Menţionarea lui Hristos, din traducerea arabă de mai sus, rămâne o excepţie. Textul cel mai simplu apare într-o diataxă din secolul al XV-lea:

Bine eşti cuvântat, Cel ce şezi pe scaunul slavei.[145]

Uşor mai dezvoltată, apare într-o diataxă din aceeaşi perioadă:

Bine eşti cuvântat pe scaunul slavei, Cel ce şezi în vecii vecilor.[146]

Documente din secolele al XIII-lea şi al XIV-lea, aparţinând fără îndoială altei tradiţii, dau o formulă mai lungă:

Bine eşti cuvântat [Cel] ce pe scaunul slavei împărăţiei Tale şezi, totdeauna, acum şi pururea...[147]

---

[141] Tarchnischvili, *Liturgiae*, p. 51.

[142] *Moscova Sf. Sinod 381* (sec. XIII-XIV) (ed. Krasnoselţev, *Materialî*, p. 23).

[143] *Vatican Gr. 537* (ed. Krasnoselţev, *Materialî*, p. 104).

[144] *Ierusalim Patriarhia Gr. Ort. 305* (Diataxă, sec. XV) (în Krasnosltev, *Materialî*, p. 88).

[145] *Vatican Gr. 573*: Εὐλογημένος εἶ ὁ καθήμενος ἐπὶ θρόνου δόξης.

[146] *Ierusalim Patriarhia Gr. Ort. 305*: Εὐλογημένος εἶ ἐπὶ θρόνου δόξης ὁ καθήμενος εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν.

[147] *Diataxa lui Filotei* (Ed. Trempelas, p. 7, în dreapta); Krasnoselţev, *Materialî*, p. 52.): Εὐλογημένος εἶ [ὁ] ἐπὶ θρόνου δόξης τῆς βασιλείας σου καθήμενος, πάντοτε, νῦν καὶ ἀεὶ κτλ. Articolul ὁ lipseşte din ediţia lui Trempelas.

Diataxa *Atena 662* (sec. XII-XIII) şi tipiconul *Moscova Sf. Sinod 381* (sec. XIII-XIV) modifică finalul formulei:

> Bine eşti cuvântat Cel ce şezi pe scaunul slavei împărăţiei Tale, Cel ce [eşti] prealăudat şi preaslăvit.[148]

Formula actuală, care apare din secolul al XV-lea[149], intercalează în plus pomenirea Heruvimilor. Asemănarea tuturor acestor formule ne permite să considerăm că diataxa din secolul al XV-lea, prima citată, a conservat forma originală a binecuvântării.

14. Aclamaţiile

Astăzi, în cărţile liturgice ruseşti şi româneşti, întâlnim o formulă pe care diaconul o rosteşte întrerupând ecfonisul care precede trisaghionul. De fapt, preotul nu încheie ecfonisul, ci rosteşte doar această parte: *Că sfânt eşti, Dumnezeul nostru, şi Ţie slavă înălţăm, Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh, acum şi pururea.* Apoi diaconul, întorcându-se spre icoana lui Hristos, zice: *Doamne, mântuieşte pe cei binecinstitori şi ne auzi pe noi.* Apoi, întorcându-se spre popor, încheie ecfonisul: *Şi în vecii vecilor.* Strana: *Amin.*

La ruşi, diaconul rosteşte fraza în doi timpi; întâi: *Doamne, mântuieşte pe cei binecinstitori*, care este repetată de strană; apoi: *şi ne auzi pe noi*, şi aceasta fiind repetată de strană[150].

Această stranie întrerupere a doxologiei este un vestigiu al vechilor aclamaţii făcute în cinstea împăratului şi a patriarhului, atunci când intrau în biserică. Este o practică foarte veche, dar pe care evhologhioanele destinate Liturghiei fără arhiereu o înregistrează rar.

---

[148] Εὐλογημένος εἶ ὁ καθήμενος ἐπὶ θρόνου δόξης τῆς βασιλείας σου, ὁ ὑπερύμνητος καὶ ὑπερένδοξος (Ed. TREMPELAS, p. 7, în stânga).

[149] *Sinai Gr. 986* (sec. XV) (DMITRIEVSKI, *Opisanie* II, pp. 608-609) şi ediţia lui *Doukas* (sec. XVI) (ed. SWAINSON, *Liturgies*, p. 116).

[150] Aceeaşi descriere o întâlnim în *Liturghierul* românesc (Bucureşti, 1855, p. 74). Practica românească actuală (*Liturghier*, 2012, p. 145) presupune că diaconul rosteşte trei ori (cu faţa spre icoana Mântuitorului): *Doamne, mântuieşte pe cei binecredincioşi.* Răspund prin aceeaşi formulă întâi soborul, apoi stranele, după care diaconul rosteşte (cu faţa spre popor) exclamaţia: *Şi ne auzi pe noi!* Care este reluată de sobor sau de strană. Apoi diaconul (arătând spre strană) încheie: *Şi în vecii vecilor* (n.tr.).

Un ms. din secolul al XIII-lea aşază aclamarea împăratului înainte de cântarea condacului[151]. Codicele *Sf. Sava 362* (sec. XIV), evhologhion patriarhal, desemnează pentru această aclamaţie două locuri diferite, în funcţie de situaţie, dacă era sau nu o hirotonie de arhiereu în cursul Liturghiei. Dacă Liturghia era obişnuită, fără hirotonie de episcop, aclamaţiile adresate împăratului şi patriarhului[152] aveau loc după intrare, între cântarea troparului şi a condacului, ca de obicei. Apoi, în timpul cântării condacului, diaconul cerea patriarhului permisiunea să facă semn pentru cântarea trisaghionului, iar patriarhul rostea cu glas încet un ecfonis incomplet, la fel cu cel citat la începutul paragrafului. Terminându-se condacul, diaconul se întorcea către popor, înălţa orarul şi zicea cu glas mare: *Şi în vecii vecilor.*

Dacă era hirotonie de episcop, aclamaţiile aveau loc după suirea în absidă, atunci când patriarhul, episcopii şi preoţii se aşezau. Motivul era faptul că hirotonia de episcop avea loc la intrare şi se termina printr-o aclamare în cinstea noului episcop.

Codicele *Sf. Sava 362* nu ne dă textul aclamaţiilor, ci doar formula sa finală, începută de primul domestic[153]: *Doamne, mântuieşte-i pe împăraţi*, la care al doilea domestic răspundea: *şi ne auzi pe noi*[154].

Codicele *Athos Sf. Andrei* (sec. XV) descrie ceremonia într-un mod asemănător[155]. Deci, formula actuală nu este altceva decât o adaptare a vechii formule de încheiere a aclamaţiilor, înlocuind βασιλεῖς [împăraţi] cu εὐσεβεῖς [binecinstitori][156].

---

[151] Astfel, *Ottoboni Gr. 434* (inedit): Καὶ γινομένης τῆς εἰσόδου γίνεται ἡ εὐφημ[ία τῶν] βασιλέ[ων], καὶ μετὰ τὸ ψαλθῆναι τὸ κοντάκιον ἐκφωνεῖ ὁ ἀρχιερεύς· ὅτι ἅγιος εἶ [Şi făcându-se intrarea se zic aclamaţiile pentru împărat, şi după cântarea condacului zice arhiereul: *Că sfânt eşti...*].

[152] Ἡ φήμη τῶν βασιλέων καὶ τοῦ πατριάρχου [Aclamarea împăratului şi a patriarhului].

[153] *Domesticos* (δομέστικος): Due domestici in duobus choris stant et cum primo cantore (πρωτοψάλτης) psallunt [Doi domestici stau în două strane şi împreună cu primul psalt cântă] (cf. *De Officialibus Ecclesiae Constantinopolitanae*, în Goar, p. 130).

[154] Κύριε, σῶσον τοὺς βασιλεῖς... καὶ ἐπάκουσον ἡμῶν.

[155] Dmitrievski, *Opisanie* I, p. 169, la final.

[156] În *Cartea de ceremonii a lui Constantin Porfirogenetul* (Vogt), în zadar căutăm vreo aluzie la aclamaţiile făcute împăratului atunci când intra în biserică însoţit de patriarh. Totuşi, existenţa unor astfel de aclamaţii este neîndoielnică, căci ele sunt atestate de documentele citate mai sus; *Cartea de ceremonii* prescrie cu minuţiozitate aclamaţiile pe care civilii trebuiau să le aducă împăratului (a se vedea,

Nu insistăm în mod deosebit asupra acestui element care a rămas în afara structurii Liturghiei.

15. O imagine de ansamblu asupra evoluției intrării

Ar trebui să reluăm informațiile prezentate în acest capitol, pentru a creiona evoluția intrării în perioada sa cea mai veche; în capitolul precedent am schițat deja acestei etape începând cu secolul al VII-lea[157].

În secolul al IV-lea se intra în biserică fără vreo solemnitate deosebită, iar episcopul urca în scaunul de sus, de unde saluta poporul zicând: *Pace tuturor.* Apoi începeau citirile. Avem aici două elemente care se păstrează până în zilele noastre: o intrare și un salut adresat poporului, care încă se păstrează la slavi și la români[158].

În secolul al VI-lea, intrarea în biserică – cel puțin a clerului – avea loc în timpul cântării trisaghionului, care nu avea vreo formulă introductivă, ci era direct cântat de psalți[159]. Nicio ectenie, rugăciune sau doxologie nu erau zise înainte de cântarea imnului. Dar de unde s-a ajuns să fie folosit trisaghionul ca imn al intrării?

Originea acestei practici a fost folosirea trisaghionului, începând încă din secolul al V-lea[160], ca imn la procesiunile penitențiale, unde juca rolul unui tropar procesional care era cântat ca antifon al unui psalm. Și dacă pe traseul procesiunii se cânta un psalm al cărui antifon era trisaghionul, atunci când se ajungea la biserica stațională, unde trebuia săvârșită Liturghia, se finaliza psalmul în mod obișnuit, adică zicând *Slavă...*, la care poporul răspundea zicând antifonul (= trisaghionul), urmat de repetare finală (*perissi*) cântată întâi de psalți și apoi de popor. În timp ce cântarea se apropia de sfârșit, episcopul urca în scaunul de sus, saluta poporul și începeau citirile, la fel ca în vechime. Această practică explică *Slava...* trisaghionului și repetările finale care apar în Liturghia arhierească din secolele XIV-XV.

---

spre ex., cap. 7, vol. II, pp. 3-5, aclamațiile la încoronarea unui împărat), dar omite aclamațiile bisericești.

[157] A se vedea *capitolul* III, pp. 148-149.

[158] Acest salut va fi discutat în capitolul următor.

[159] A se vedea *supra* § 10.

[160] *Ibid.*

Cântarea trisaghionului înaintea citirilor a intrat în obicei și, astfel, în secolul al VI-lea, era cântat ca început al Liturghiei chiar și duminica, deși nu avea loc nicio procesiune prealabilă[161].

Este posibil ca atunci când procesiunea intra în biserică să se fi cântat, înaintea *Slavei...* finale, un ultim verset psalmic selectat. Acest stih ar putea fi un prim exemplu a ceea ce urma să fie numit stih al intrării (εἰσοδικόν). Este probabil ca *Ps.* 79 să fi fost cândva folosit la procesiunile penitențiale alături de trisaghion, iar versetul 15a-16a, rostit de episcop la Liturghia arhierească actuală, să fie un vechi stih al intrării (*isodicon*)[162].

Un vestigiu al cântării trisaghionului în timpul intrării în biserică este faptul că și astăzi, în timpul cântării acestui imn, clericii urcă în absidă.

Într-o perioadă greu de determinat, dar oricum anterioară secolului al VIII-lea, înainte de plecarea procesiunii se rostea o rugăciune de începere [a procesiunii], rugând pe Dumnezeu să primească trisaghionul care urma să fie cântat. Așa au luat naștere rugăciunile trisaghionului[163]. Într-o perioadă mai apropiată, s-a început rostirea ecteniei mari (sau a păcii) înaintea rugăciunii[164].

După istorici, cântarea troparului *Unule-născut, Fiule...* a fost prescrisă de Justinian în anul 528. Nu știm la ce ocazii acest tropar trebuia cântat, dar curând a fost folosit ca imn al intrării la Liturghia duminicală, obicei încă în vigoare la Constantinopol în secolul al X-lea[165] și care a fost adoptat de armeni și de sirieni. Troparul *Unule-născut, Fiule...* era cântat cu Psalmul 94: *Veniți să ne bucurăm întru Domnul...* al cărui verset 6: *Veniți să ne închinăm...* a devenit stih al intrării. De asemenea, troparul a fost folosit la procesiuni[166], fără îndoială, atunci când acestea nu aveau un caracter penitențial.

Ce s-a întâmplat în acest moment cu cântarea trisaghionului? În loc să înlocuiască vechiul imn al intrării (trisaghionul) cu cel nou

---

[161] *Ibid.*
[162] A se vedea *supra* § 8.
[163] A se vedea *supra* §§ 6 și 10.
[164] A se vedea *supra* § 10.
[165] Mateos, *Typicon* II, index liturgic, s.v. Ὁ μονογενής; și Thibaut, pp. 1-11.
[166] A se vedea Mateos, *Typicon* II, *ibid.*

(troparul), acestea au fost juxtapuse, trisaghionul pierzându-şi psalmul şi păstrându-se într-o formă prescurtată.

În zilele în care troparul (noul imn al intrării) era cântat în timpul unei procesiuni [în drum spre biserica] staţională, ectenia mare şi rugăciunea trisaghionului, sau una echivalentă, erau recitate, aşa cum am arătat, înainte de pornirea procesiunii. Dar în zilele în care cântarea imnului intrării nu însoţea o procesiune, ectenia mare şi rugăciunea trisaghionului erau situate între noul imn al intrării (troparul) şi trisaghion, şi au ajuns să fie considerate ca o introducere la cântarea acestui imn[167].

În zilele în care se oficiau botezuri (Privegherea Pascală şi Săptămâna Luminată, Botezul Domnului, Cincizecimea, Naşterea Domnului, Sâmbăta lui Lazăr), procesiunea intrării în Liturghie pornea de la baptisteriu, de unde neofiţii veneau împreună cu patriarhul. Imnul procesional era atunci – în locul trisaghionului[168] – troparul baptismal: *Câţi în Hristos v-aţi botezat....*

La 14 septembrie, praznicul Înălţării Crucii, intrarea se făcea la sfârşitul Utreniei, cântându-se trisaghionul; închinarea Sfântului Lemn avea loc imediat înainte de Liturghie, când se cânta troparul: *Crucii Tale ne închinăm, Stăpâne...* Deoarece intrarea preceda închinarea Crucii, niciun imn al intrării nu mai era necesar, şi se trecea îndată la citiri[169].

Restul evoluţiei ritualului intrării a fost schiţat la sfârşitul capitolului precedent. Totuşi, nu este lipsit de utilitate să oferim un cadru cronologic al evoluţiei intrării, reluând într-o formă rezumativă, datele de mai sus şi cele de la sfârşitul capitolului precedent.

1. Intrarea neînsoţită de imn (sec. IV).
2. Trisaghionul, antifon al unui psalm, imn al procesiunilor penitenţiale, şi deci imn al intrării în biserică în astfel de zile (sec. V).

---

[167] *Supra* § 11.

[168] *Supra* § 9. Cântarea aceluiaşi tropar din Duminica Paştilor şi până în Sâmbăta Luminată poate fi explicată presupunându-se existenţa cândva a unei procesiuni la baptisteriu la finele slujbei Utreniei, aşa cum există în ritul ambrozian, din Duminica Paştilor şi până în Marţea Luminată.

[169] *Supra* § 12.

3. Trisaghionul, imn pentru intrarea clericilor, chiar în zilele fără procesiune (vechiul imn al intrării) (sec. VI).
4. Un psalm cu tropar (noul imn al intrării) este folosit la procesiunile non-penitenţiale. Trisaghionul este cântat după tropar. În zilele fără procesiune, psalmul cu tropar însoţeşte intrarea clericilor, iar două elemente aparţinând anterior începutului procesiunii – ectenia şi rugăciunea trisaghionului – erau intercalate între troparul intrării şi trisaghion (sec. VI-VII).
5. Transferul pregătirii darurilor la începutul Liturghiei a dus la introducerea de noi elemente pentru a oferi credincioşilor o ocupaţie în acest timp. Au fost aşezaţi înainte de imnul intrării alţi doi psalmi cu antifoane, alcătuind un grupaj de trei psalmi antifonici, imitându-i pe cei de la opririle intermediare ale procesiunilor. Episcopul îşi făcea întotdeauna intrarea în timpul imnului intrării, numit astăzi „al treilea antifon". În zilele cu procesiune, primii doi psalmi antifonici erau omişi, cântându-se – pe parcursul procesiunii – doar imnul intrării şi, ajungându-se la biserică, se începea Liturghia de la trisaghion (sec. VII-X).
6. Ectenia mare a fost transferată la începutul Liturghiei, înainte de primul antifon; a fost aşezată înaintea ecteniei mari binecuvântarea iniţială caracteristică Liturghiei timpului [laudele bisericeşti]; pregătirea darurilor, care până acum se făcea în timpul cântării antifoanelor, a fost împinsă înainte de începutul Liturghiei, ca slujbă independentă; rugăciunea trisaghionului a ajuns adesea să fie rostită în timpul cântării imnului; doxologia acestei rugăciuni s-a separat de ea, pentru a deveni o formulă de introducere a trisaghionului (sec. XI-XIII).

(troparul), acestea au fost juxtapuse, trisaghionul pierzându-şi psalmul şi păstrându-se într-o formă prescurtată.

În zilele în care troparul (noul imn al intrării) era cântat în timpul unei procesiuni [în drum spre biserica] staţională, ectenia mare şi rugăciunea trisaghionului, sau una echivalentă, erau recitate, aşa cum am arătat, înainte de pornirea procesiunii. Dar în zilele în care cântarea imnului intrării nu însoţea o procesiune, ectenia mare şi rugăciunea trisaghionului erau situate între noul imn al intrării (troparul) şi trisaghion, şi au ajuns să fie considerate ca o introducere la cântarea acestui imn[167].

În zilele în care se oficiau botezuri (Privegherea Pascală şi Săptămâna Luminată, Botezul Domnului, Cincizecimea, Naşterea Domnului, Sâmbăta lui Lazăr), procesiunea intrării în Liturghie pornea de la baptisteriu, de unde neofiţii veneau împreună cu patriarhul. Imnul procesional era atunci – în locul trisaghionului[168] – troparul baptismal: *Câţi în Hristos v-aţi botezat....*

La 14 septembrie, praznicul Înălţării Crucii, intrarea se făcea la sfârşitul Utreniei, cântându-se trisaghionul; închinarea Sfântului Lemn avea loc imediat înainte de Liturghie, când se cânta troparul: *Crucii Tale ne închinăm, Stăpâne...* Deoarece intrarea preceda închinarea Crucii, niciun imn al intrării nu mai era necesar, şi se trecea îndată la citiri[169].

Restul evoluţiei ritualului intrării a fost schiţat la sfârşitul capitolului precedent. Totuşi, nu este lipsit de utilitate să oferim un cadru cronologic al evoluţiei intrării, reluând într-o formă rezumativă, datele de mai sus şi cele de la sfârşitul capitolului precedent.

1. Intrarea neînsoţită de imn (sec. IV).
2. Trisaghionul, antifon al unui psalm, imn al procesiunilor penitenţiale, şi deci imn al intrării în biserică în astfel de zile (sec. V).

---

[167] *Supra* § 11.

[168] *Supra* § 9. Cântarea aceluiaşi tropar din Duminica Paştilor şi până în Sâmbăta Luminată poate fi explicată presupunându-se existenţa cândva a unei procesiuni la baptisteriu la finele slujbei Utreniei, aşa cum există în ritul ambrozian, din Duminica Paştilor şi până în Marţea Luminată.

[169] *Supra* § 12.

3. Trisaghionul, imn pentru intrarea clericilor, chiar în zilele fără procesiune (vechiul imn al intrării) (sec. VI).
4. Un psalm cu tropar (noul imn al intrării) este folosit la procesiunile non-penitențiale. Trisaghionul este cântat după tropar. În zilele fără procesiune, psalmul cu tropar însoțește intrarea clericilor, iar două elemente aparținând anterior începutului procesiunii – ectenia și rugăciunea trisaghionului – erau intercalate între troparul intrării și trisaghion (sec. VI-VII).
5. Transferul pregătirii darurilor la începutul Liturghiei a dus la introducerea de noi elemente pentru a oferi credincioșilor o ocupație în acest timp. Au fost așezați înainte de imnul intrării alți doi psalmi cu antifoane, alcătuind un grupaj de trei psalmi antifonici, imitându-i pe cei de la opririle intermediare ale procesiunilor. Episcopul își făcea întotdeauna intrarea în timpul imnului intrării, numit astăzi „al treilea antifon". În zilele cu procesiune, primii doi psalmi antifonici erau omiși, cântându-se – pe parcursul procesiunii – doar imnul intrării și, ajungându-se la biserică, se începea Liturghia de la trisaghion (sec. VII-X).
6. Ectenia mare a fost transferată la începutul Liturghiei, înainte de primul antifon; a fost așezată înaintea ecteniei mari binecuvântarea inițială caracteristică Liturghiei timpului [laudele bisericești]; pregătirea darurilor, care până acum se făcea în timpul cântării antifoanelor, a fost împinsă înainte de începutul Liturghiei, ca slujbă independentă; rugăciunea trisaghionului a ajuns adesea să fie rostită în timpul cântării imnului; doxologia acestei rugăciuni s-a separat de ea, pentru a deveni o formulă de introducere a trisaghionului (sec. XI-XIII).

Capitolul V

LECTURILE BIBLICE

Lecturile din Cărțile inspirate sunt unul dintre elementele cele mai vechi ale Liturghiei creștine. În acest capitol, nu vom descrie ciclul anual al citirilor în Liturghia bizantină; ne vom limita la considerații privind desfășurarea ceremoniilor, conform practicii actuale și conform mărturiei unor documente.

1. *Practica actuală*

Să vedem, mai întâi, planul părții pe care o vom discuta:

(*Pace tuturor*)
prochimenul (= responsorium)
citirea Apostolului
cădire
Aliluia — rugăciunea Evangheliei
binecuvântarea diaconului
citirea Evangheliei

La slavi și la români, partea Liturghiei cuprinzând lecturile biblice începe prin salutul adresat de protos comunității, *Pace tuturor!*, la care poporul răspunde: *Și duhului tău*. La ruși [și la români], înainte de salut, diaconul atrage atenția asistenței prin exclamația: *Să luăm aminte!*[1] După salutul *Pace tuturor!*, diaconul zice: *Înțelepciune!*[2] (la români: *Să luăm aminte!*), iar citețul, din mijlocul bisericii, zice prochimenul[3].

[1] Πρόσχωμεν.

[2] Σοφία.

[3] Structura actuală a acestui dialog, în *Liturghierul* românesc (București, 1855), este aceeași ca în edițiile slavone. În ultimele ediții (spre ex., ed. București, 1995),

La greci și la melchiți salutul este omis; diaconul zice: *Să luăm aminte!* Iar citețul zice prochimenul.

Și în execuția prochimenului se înregistrează mai multe variante. La slavi, citețul anunță la început glasul pe care trebuie cântat prochimenul, și cântă răspunsul [primul stih al prochimenului] care apoi este repetat de strană. Citețul intonează apoi stihul, iar strana repetă răspunsul. În sfârșit, citețul cântă prima jumătate a răspunsului iar strana îl încheie.

În alte țări, răspunsul și stihul sunt citite simplu de citeț, fără vreo repetiție sau intervenție a stranei. Uneori prochimenul este pur și simplu suprimat.

Diaconul zice apoi: *Înțelepciune!* iar citețul citește titlul Apostolului. La invitația diaconală: *Să luăm aminte!* Poporul se așază pentru a asculta citirea.

În timpul citirii Apostolului, după o practică foarte răspândită, diaconul ia cădelnița și tămâia, merge la preot, care binecuvintează cădirea fără vreo formulă specială, și apoi cădește cele patru laturi ale sfintei mese, altarul, clerul și icoanele. Totuși, conform rubricilor, această cădire ar trebui să aibă loc în timpul cântării *Aliluia*.

Citirea Apostolului luând sfârșit, protosul însemnează crucis spre citeț, zicând: *Pace ție* (la slavi și români), sau: *Pace ție, citețule* (în celelalte țări)[4]. Apoi se cântă *Aliluia* cu stihurile sale, în general două, care adeseori sunt suprimate. După practica rusească, se cântă *Aliluia* de trei ori, intercalându-se stihurile. În cărțile rusești apare, înainte de *Aliluia*, exclamația diaconală: *Înțelepciune!* care pare să nu fie folosită.

În timpul cântării *Aliluia*, preotul, înaintea sfintei mese, rostește rugăciunea Evangheliei: *Strălucește în inimile noastre...*[5]. Diaconul, sfârșind cădirea, se apropie de preot și, plecându-și capul, ia din

---

totuși, au apărut unele simplificări, suprimându-se o parte din exclamațiile diaconului (n.tr.).

[4] Εἰρήνη σοι τῷ ἀναγινώσκοντι.

[5] Ἔλλαμψον ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, φιλάνθρωπε, Δέσποτα, τὸ τῆς Σῆς θεογνωσίας ἀκήρατον φῶς, καὶ τοὺς τῆς διανοίας ἡμῶν διάνοιξον ὀφθαλμοὺς εἰς τὴν τῶν εὐαγγελικῶν Σου κηρυγμάτων κατανόησιν. Ἔνθες ἡμῖν καὶ τὸν τῶν μακαρίων Σου ἐντολῶν φόβον, ἵνα τὰς σαρκικὰς ἐπιθυμίας πάσας καταπατήσαντες, πνευματικὴν πολιτείαν μετέλθωμεν, πάντα τὰ πρὸς εὐαρέστησιν τὴν Σὴν καὶ φρονοῦντες καὶ πράττοντες. Σὺ γὰρ εἶ ὁ φωτισμὸς τῶν ψυχῶν καὶ τῶν σωμάτων ἡμῶν, Χριστὲ ὁ Θεός, καὶ Σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν, σὺν τῷ

mâinile preotului Evanghelia, ţinând alături şi capătul orarului, şi zicând: *Binecuvintează, stăpâne, pe binevestitorul Sfântului Apostol şi Evanghelist (N)*[6]. Iar preotul în binecuvintează, zicând:

> Dumnezeu, pentru rugăciunile Sfântului, slăvitului şi întru tot lăudatului Apostol şi Evanghelist (N), să-ţi dea ţie, celui ce binevesteşti, cuvânt cu putere multă, spre plinirea Evangheliei iubitului Său Fiu, a Domnului nostru Iisus Hristos.[7]

Diaconul răspunde: *Amin*, apoi făcând o închinăciune înaintea Sfintei Evanghelii, iese prin sfintele uşi şi, precedat de făclii, merge şi se suie pe amvon sau la locul rânduit.

Preotul, întorcându-se spre popor, zice: *Înţelepciune! Drepţi! Să ascultăm Sfânta Evanghelie. Pace tuturor!*[8] Strana: *Şi duhului tău.* Diaconul: *Din Sfânta Evanghelie de la (N) citire*[9]. Strana: *Slavă Ţie, Doamne, slavă Ţie!*[10] Preotul: *Să luăm aminte!*

Sfârşind diaconul de citit Evanghelia, strana repetă aclamaţia: *Slavă Ţie, Doamne, slavă Ţie!* Diaconul vine în dreptul sfintelor uşi şi dă preotului Evanghelia. Acesta, luând-o, zice diaconului: *Pace ţie, celui ce ai binevestit.* Apoi sărută Evanghelia şi, înălţând-o, însemnează cu ea cruciş spre credincioşi; apoi o aşază pe sfânta masă.

2. Salutul iniţial

Salutul iniţial, *Pace tuturor!*, dispărut astăzi în practica grecească şi melchită, este conservat în mss. greceşti până în secolul al XVIII-lea[11].

ἀνάρχῳ Σου Πατρὶ καὶ τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ Σου Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

[6] Εὐλόγησον, δέσποτα, τὸν εὐαγγελιστὴν τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ τοῦδε.

[7] Ὁ Θεός, διὰ πρεσβειῶν τοῦ ἁγίου, ἐνδόξου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ τοῦδε, δῴη σοι ῥῆμα τῷ εὐαγγελιζομένῳ δυνάμει πολλῇ, εἰς ἐκπλήρωσιν τοῦ εὐαγγελίου τοῦ ἀγαπητοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ, Κυρίου δὲ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

[8] Σοφία, ὀρθοί. Ἀκούσωμεν τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου. Εἰρήνη πᾶσι. Dacă mai mulţi preoţi coliturghisesc, unul dintre ei rosteşte invitaţia, iar protosului îi este rezervat salutul: *Pace tuturor!*

[9] Ἐκ τοῦ κατὰ τόνδε ἁγίου εὐαγγελίου τὸ ἀνάγνωσμα.

[10] Δόξα Σοι, Κύριε, δόξα Σοι.

[11] TREMPELAS, pp. 48-49.

În evhologhionul *Barberini Gr. 336* (sfârşitul sec. VIII) cuprinzând doar rugăciunile preotului, găsim o rugăciune, numită „a scaunului de sus", care precede salutul[12]. Sfântul Gherman menţionează explicit salutul protosului[13]. Ulterior, evhologhioanele care inserează şi rubrici, indică salutul *Pace tuturor!* ca fiind precedat de avertismentul diaconal: *Să luăm aminte!*[14].

Identificăm acest salut cu cel amintit de mai multe ori de Sfântul Ioan Gură de Aur[15] şi care era rostit la începutul sinaxei. Locul ocupat de salut înaintea citirilor nu admite alte explicaţii.

Singura dificultate care s-ar putea opune acestei identificări este un pasaj din Sfântul Maxim Mărturisitorul[16], din care dăm textul [grecesc] şi traducerea latină a lui Migne:

> Διὰ δὲ τῶν γινομένων ἔνδοθεν ἐκ τοῦ ἱερατείου, κελεύσει τοῦ ἀρχιερέως, ἐφ'ἑκάστῳ ἀναγώσματι τῆς εἰρήνης ὑποφωνήσεων...
>
> Per pacis autem *acclamationnes* quae intus e sacrario (= sanctuario) *in* unaquaque lectione *antistitis iussu* fiunt...

Acest text este de obicei interpretat în sensul că, înainte de fiecare citire, după cum se întâmplă azi înainte de Evanghelie, este rostit salutul *Pace tuturor.* Considerăm că traducerea textului şi, prin urmare, interpretarea sa nu este corectă; să vedem motivele:

a) Verbul ὑποφωνεῖν, ca şi verbele asemănătoare ὑπακούειν şi ὑποψάλλειν, implică ideea că ceea ce se cântă este un răspuns, un ecou, după cum sugerează prepoziţia ὑπό. Derivatul său ὑποφώνησις, tradus prin *acclamationes* [*exclamaţiile*], care are acelaşi sens, trebuie să reprezinte o exclamaţie făcută ca răspuns la ceva, în cazul nostru, la urarea *Pace ţie!* zis citeţului în momentul în care şi-a încheiat citirea.

---

[12] Cf. cap. IV, p. 184.

[13] Borgia, cap. 26 (gr.), p. 23 [trad. rom. cit., p. 70].

[14] Trempelas, p. 48.

[15] Cf. cap. I., pp. 80-81.

[16] *Mystagogia* 12 (*PG* 91, 699 D) [Prin strigările păcii, săvârşite dinlăuntrul ierationului la porunca arhiereului, la fiecare citire... (trad. rom cit., p. 30). În lumina celor arătate mai sus, traducerea ar avea următorul text: „Prin exclamaţiile: «Pace ţie!»" rostite, după fiecare citire, dinlăuntrul altarului, la porunca arhiereului" (n.tr.)].

b) prepoziția ἐπί, tradusă prin *in* cu dativul, are un sens temporal şi se traduce, alături de un substantiv sau cu un prenume, prin „după"[17].

c) urarea păcii, atunci când este adresată întregii adunări, este întotdeauna rostită de protos. Dacă în textul Sfântului Maxim este făcută „din porunca arhiereului", nu trebuie considerată ca fiind adresată întregii adunări.

d) Dacă urarea *Pace tuturor!* era zisă înaintea Apostolului, trebuia să fie imediat urmată de titlul citirii, cum se face la Evanghelie. Or, niciun ms. nu dă mărturie că salutul ar fi fost vreodată zis după prochimen.

Deci, ὑποφώνησεις din textul Sfântului Maxim trebuie identificate cu urările *Pace ție!* pe care preotul le adresează citețului atunci când își încheie citirea. Prin urmare, salutul protosului *Pace tuturor!* situat azi înainte de prochimen, nu este altceva decât vechiul început al sinaxei.

3. Citirea din proroci

Prochimenul sau *responsoriumul,* care astăzi urmează salutului *Pace tuturor!* şi lasă impresia unui psalm rostit înainte de Apostol era psalmul intercalat între Prorocie şi Apostol. Biserica bizantină avea odinioară trei lecturi la Liturghie: Prorocia, Apostolul şi Evanghelia, la fel ca Bisericile romană, milaneză, spaniolă, galicană şi armeană.

În cursul secolului al VI-lea ciclul bizantin al lecturilor a fost bulversat şi citirea prorociei a dispărut. În *Mystagogia* Sfântului Maxim (sec. VII) este încă citată sub denumirea de „Lege şi Proroci"[18] sau, laolaltă cu Apostolul, sub denumirea de „citiri inspirate"[19]. În comentariul Sfântului Gherman (sec. VIII) prorocia a dispărut.

În unele zile, totuşi, vechea prorocie încă se conservă în Liturghia Cuvântului din ritul bizantin, fie unită cu Liturghia Euharistică, fie separat. Primul exemplu pe care îl putem cita sunt marile privegheri

[17] Cf. locuțiunea ἐπὶ τούτῳ (după aceasta).
[18] *Mystagogia* 23 (*PG* 91, 700A) [trad. rom cit., p. 36].
[19] *Ibid.*, 689 B [„citiri dumnezeieşti", *ibid.*, p. 30].

ale anului: Naşterea Domnului, Botezul Domnului, Paştile. Aici este necesară o explicaţie.

Conform cărţilor liturgice actuale, la privegherea Naşterii Domnului, înaintea Apostolului şi Evangheliei Liturghiei, sunt opt citiri vetero-testamentare. La privegherea Botezului Domnului sunt treisprezece citiri. La Paşti, cincisprezece.

În faţa acestor numere, apar două dificultăţi. În primul rând, dacă socotim, aşa cum este opinia obişnuită, că privegherile Naşterii şi Botezului Domnului au fost modelate după modelul celei pascale, cum se explică aceste diferenţe? Apoi, ne-am fi aşteptat la numere ca 7 şi 12, care au o tradiţie mai bine stabilită decât numerele 8 şi 13; numărul 15, la rândul său, nu are o semnificaţie simbolică cunoscută nouă.

Tipiconul Marii Biserici rezolvă această dificultate. Acesta arată limpede că numărul iniţial al citirilor la aceste priveghieri era şapte.

La Naşterea Domnului, de fapt, primele şapte citiri aparţin privegherii, în vreme ce a opta aparţine Liturghiei şi, în secolul al X-lea, era citită după cântarea trisaghionului[20].

La privegherea Botezului Domnului, citirile privegherii erau tot în număr de şapte. Pentru cele cinci următoare (de la 8 la 12), să vedem ce ne spune Tipiconul:

> Trebuie să ştim că, dacă patriarhul nu merge la palat citim până la a şaptea paremie; iar dacă merge dar nu rămâne acolo, ci se întoarce, citim şi celelalte paremii, după cum este scris.[21]

Aceste cinci lecturi (de la 8 la 12) alcătuiesc, deci, un repertoriu folosit doar în cazul în care patriarhul întârzia să vină în biserică. Remarcăm, de fapt, că de la a opta citire se reia ordinea cărţilor Vechiului Testament, reîncepând cu Facerea. A treisprezecea citire, care în secolul al X-lea era singura citită dacă privegherea se întâmpla sâmbăta sau duminica, îşi găsea atunci locul după trisaghion şi făcea corp comun cu Apostolul şi Evanghelia.

În Sâmbăta Mare, şapte citiri aparţineau privegherii pascale, iar alte şapte (de la 8 la 14) erau citite doar în cazul în care patriarhul întârzia din cauza botezurilor:

---

[20] MATEOS, *Typicon* I, p. 152.

[21] *Ibid.*, p. 178.

> Dacă trebuie patriarhul să stea mai mult la baptisteriu, citim toate celelalte paremii începând de la a opta, cum este rânduit. Iar dacă se apropie de sfârşitul botezurilor, după a şaptea paremii o zicem pe cea de la Daniil şi îndată *Binecuvântaţi*... [Cântarea celor trei tineri].[22]

A cincisprezecea citire aparţinea, deci, Liturghiei, iar *Cântarea celor trei tineri* juca rolul prochimenului dintre prorocie şi apostol. Troparul baptismal: *Câţi în Hristos v-aţi botezat...*, înlocuia trisaghionul şi era cântat înaintea Apostolului, după Prorocie şi Cântarea celor trei tineri; aceasta se explică prin faptul că troparul reprezenta sfârşitul procesiunii: patriarhul şi neofiţii, venind de la baptisteriu, îşi făceau intrarea în acest moment[23].

În afara cazurilor celor trei privegheri, Prorocia s-a păstrat în Joia Mare. La Vecernia care, în această zi, este unită cu Liturghia Euharistică, sunt cinci citiri: trei din Vechiul Testament, Apostolul şi Evanghelia. Trisaghionul este astăzi cântat înainte de Apostol, dar în secolul al X-lea era omis[24]. De fapt, trisaghionul era vechiul imn al intrării; or, la această Vecernie, suirea patriarhului în absidă avusese deja loc, imediat după spălarea picioarelor, săvârşită în pronaos. Deci, cântarea trisaghionului nu-şi avea rostul. Cele cinci citiri erau făcute una după alta, intercalând trei prochimene şi aliluiarionul. Primele două citiri, *Ieşire* 19, 10-19 şi *Iov* 38, 1-21, nu au nicio legătură cu celebrarea zilei; sunt parte a lecturii continue a Vechiului Testament, proprie Vecerniilor Postului Mare. Dimpotrivă, a treia citire, *Isaia* 50, 4-11, care vorbeşte de Sluga lui Dumnezeu (*Yahve*), este anume aleasă pentru Joia Mare şi, alături de Apostol şi Evanghelie, alcătuieşte Liturghia Cuvântului care ne pregăteşte pentru Liturghia Euharistică.

Ca şi astăzi – cu excepţia acestor zile – deja în secolul al X-lea Prorocia nu se mai întâlnea la celebrarea euharistică. Totuşi, locul său era ocupat de citirea documentelor sinoadelor; aşa se întâmpla, la 15 septembrie (sinodul al 6-lea ecumenic), la 16 iulie (sinodul de la Calcedon), duminica după 16 iulie (sinodul împotriva lui Sever din 536)[25].

---

[22] *Ibid.*, II, p. 86.
[23] Cf. cap. IV, pp. 173-174.
[24] MATEOS, *Typicon* II, p. 74.
[25] *Ibid.*, I, p. 342.

În afara Liturghiei Euharistice, există încă, sau existau cândva şi alte exemple ale unei Liturghii a Cuvântului cu trei citiri. Astăzi, la Utrenia Sâmbetei Mari, după procesiunea cu epitaful – o dezvoltare recentă a intrării obişnuite în altar – se citeşte *Iez.* 37, 1-14; *I Cor.* 5, 6-8 şi *Gal.* 3, 13-14, *Mt.* 27, 62-66. Este vorba de vechea Liturghie a Cuvântului care, la Constantinopol, în Sâmbăta Mare, urma imediat după Utrenie[26].

În Vinerea Mare seara, în secolul al X-lea, se săvârşea Liturghia Darurilor Înaintesfinţite. Această celebrare prezenta, pe lângă cele două citiri vetero-testamentare ale lecturii continue a Postului Mare (*Ieş.* 33, 11-23, *Iov* 42, 12-17c), şi trei citiri ale Liturghiei Cuvântului: *Isaia* 52, 13-54, 1 (suferinţele Slugii lui Dumnezeu), *I Cor.* 1, 18-2, 2 şi Evanghelia compozită care începea cu *Mt.* 27, 1-38[27].

Suprimarea prorociei a avut loc în aceeaşi perioadă în care şi alte modificări pot fi deja sesizate: transferul pregătirii darurilor la începutul Liturghiei şi adăugarea primelor două antifoane suplimentare pentru a acoperi timpul necesar pregătirii darurilor[28]. Să fi fost oare prorocia suprimată pentru a compensa prelungirea cauzată de adăugarea noilor antifoane? Este posibil. În orice caz, această suprimare, ca şi cea din Liturghia romană, a generat o deteriorare considerabilă, estompând legătura dintre Vechiul şi Noul Testament. Acesta este în special sesizabilă în ceea ce priveşte prorocia caracteristică Liturghiei fiecărei duminici. Pe de altă parte, citirile din Vechiul Testament care se fac la Vecerniile Postului Mare nu provin din Liturghie[29]. Cât despre citirile din Vechiul Testament care se fac la Vecerniile unor praznice, acestea erau prescrise în secolul al X-lea doar de şaisprezece ori pe an[30]; de altfel, dacă lăsăm la o parte praznicele Mântuitorului, celelalte sărbători reiau adesea aceleaşi pericope.

---

[26] *Ibid.*, II, p. 82.
[27] *Ibid.*, p. 80.
[28] Cf. cap. III, pp. 149-150.
[29] Cf. V. Janeras, „La partie vespèrale de la Liturgie byzantine des Présanctifiés", *OCP* XXX (1964), pp. 204-206.
[30] Mateos, *Typicon* II, index liturgic, s.v. ἀνάγνωσμα.

4. Prochimenul

În capitolul introductiv, am explicat natura prochimenului sau a psalmului responsorial[31], şi cum termenul de *prochimen* desemna, la originea sa, la fel ca şi *responsoriumul* roman, stihul ales şi aşezat înaintea începutului unui psalm, pentru a fi repetat ca răspuns pe toată durata cântării psalmului.

Vechea denumire a acestui psalm responsorial era, se pare, „Psalmul lui David", căci într-un număr mare de mss. această expresie este pronunţată de citeţ sau de psalt înaintea cântării prochimenului[32]. În mss. mai detaliate[33], intervenţiile diaconului se repartizează astfel:

Diaconul: *Înţelepciune!*	Citeţul sau psaltul: *Psalmul lui David.*
Diaconul: *Să luăm aminte!*	Citeţul sau psaltul: *Cântarea prochimenului.*
Diaconul: *Înţelepciune!*	Citeţul: *Titlul apostolului.*
Diaconul: *Să luăm aminte!*	Citeţul: *Apostolul.*

Alternanţa exclamaţiilor, având unul şi acelaşi sens, indică o nevoie de variaţie pentru a evita monotonia.

5. Citirea Apostolului şi cântarea *Aliluia*

Citirea Apostolului este făcută de un citeţ. La sfârşit, unul dintre preoţi îi adresează urarea: *Pace ţie!*, care, în ediţiile greceşti moderne, apare prelungită: *Pace ţie, cititorule!*[34].

Apoi, după un mare număr de mss.[35], diaconul, aşa cum a făcut şi înainte de cântarea prochimenului, atrage atenţia la cântarea *Aliluia,*

---

[31] Cf. *Introducere*, pp. 55-62.

[32] *Lenigrad* 226 (ed. KRASNOSELŢEV, *Svedeniia*, p. 286); traducerea georgiană din sec. XI (ed. JACOB, *Version géorgienne*, p. 94); codicele *Ettenheim Münster 6* (c. 1200d. Hr.) (ed. ENGDAHL, p. 13); codicele *Sinai Gr. 1020* (sec. XII-XIII) (în DMITRIEVSKI, *Opisanie* II, p. 140); traducerea armeană din sec. XIII (ed. AUCHER, p. 379); *Vatican Gr. 1973* (inedit, 1374 d.Hr.); *Diataxa lui Filotei* (ed. TREMPELAS, p. 7); *Vatican Gr. 573* (diataxă, sec. XV) (ed. KRASNOSELŢEV, *Materialî*, p. 105).

[33] *Ettenheim Münster 6, Sinai Gr. 1020, Diataxa lui Filotei.*

[34] Εἰρήνη σοι τῷ ἀναγινώσκοντι.

[35] *Versiunea georgiană* (JACOB, *Version géorgienne*, p. 94) *Barberini Gr. 431* (sec. XI-XII; inedit); *Vatican Gr. 1811* (1147 d.Hr.; inedit); *Ottoboni Gr. 344* (1177 d.Hr.; inedit); *Vatican Gr. 2005* (1197 d.Hr.; inedit); codicele *Sinai Gr. 1020* (sec. XII-XIII) (DMITRIEVSKI, *Opisanie* II, p. 140); versiunea armeană (AUCHER, p. 379); *Diataxa lui*

zicând: *Înțelepciune!* Psaltul anunță: *Aliluia. Psalmul lui David*[36]. Diaconul: *Să luăm aminte!* Şi se cântă *Aliluia.* Psaltul cântă apoi aliluiarionul sau stihul psalmic, iar poporul repetă *Aliluia*[37]. Câteva mss.[38] dau doar *Înțelepciune!* înainte de *Aliluia.* Un ms.[39] prescrie: *Înțelepciune! Să luăm aminte!* omițând prima exclamație a psaltului.

Cântarea *Aliluia* pare să nu fi prezentat niciodată un psalm întreg, sau cel puțin nu un număr atât de mare de stihuri psalmice, aşa cum este cazul prochimenului, ci doar unul sau două stihuri alese. Aceasta se vede din faptul că, adesea, stihurile nu sunt cele de la începutul psalmului[40]. În secolul al X-lea, cel mai frecvent caz era prezența doar a unui singur stih pentru *Aliluia*[41]. În cărțile liturgice actuale, ca regulă generală, sunt două stihuri, probabil imitând prochimenul.

6. Cădirea Evangheliei

Există numeroase documente care nu menționează cădirea dinaintea Evangheliei[42]. Argumentul tacit este adesea înşelător, dar, în cazul nostru, aflându-ne în fața unor mss. cu rubrici foarte detaliate,

---

Filotei (TREMPELAS, p. 7); *Vatican Gr. 1973* (1374 d.Hr.; inedit); *Sf. Sava 362* (sec. XIV) (DMITRIEVSKI, *Opisanie* I, p. 307).

[36] Cf. spre ex. *Diataxa lui Filotei* (TREMPELAS, p. 7).

[37] Cf. *Sinai Gr. 1020* (sec. XII-XIII) (DMITRIEVSKI, *Opisanie* II, p. 141).

[38] *Barberini Gr. 345* (sec, XII; inedit); *Barberini Gr. 393* (sec. XII; inedit); *Vatican Gr. 573* (sec. XV) (KRASNOSELȚEV, *Materiali*, p. 105).

[39] *Grottaferrata Γ.β. III* (sec. XIV) (MURETOV, p. 13). Am verificat acest detaliu în ms., căci în textul editat există omisiuni.

[40] Cf. MATEOS, *Typicon* II, index biblic, pp. 218-219.

[41] *Ibid.*

[42] *Barberini Gr. 336* (sec. VIII) (*LEW*, pp. 309-344); *Grottaferrata Γ.β. VII* (sec. IX; indeit); *Grottaferrata Γ.β. IV* (sec. XI; indeit); *Sinai Gr. 973* (1153 d.Hr.) (DMITRIEVSKI, *Opisanie* II, pp. 75-76); *Ottoboni Gr. 344* (1177 d.Hr.; inedit): *Barberini Gr. 431* (sec. XI-XII), *316* (sec. XII), *345* (sec. XII), *393* (sec. XII; inedite); *Vatican Gr. 1863* (sec. XII, inedit); trad. lat. a lui Leon Thuscus (JACOB, *Toscan*, pp. 111-162); codicele *Ettenheim Münster 6* (ENGDAHL, p. 13); *Sinai Gr. 1020* (DMITRIEVSKI, *Opisanie* II, p. 140); *Barberini Gr. 443* (sec. XIII; inedit); *Ottoboni Gr. 434* (sec. XIII; inedit); trad. georgiană din sec. XII-XIII (TARCHNISCHVILI, *Liturgiae*, pp. 48-63); *trad. armeană din sec. XIII* (AUCHER, p. 379).

dar care omit cădirea[43], trebuie să concluzionăm că aceasta nu exista pretutindeni.

Comentariul Sfântului Gherman menționează cădirea dinaintea Evangheliei[44]. În secolele al X-lea şi al XI-lea, existau evhologhioane care semnalează o cădire făcută de diacon în timpul cântării *Aliluia*[45]. În alte mss. cădirea apare frecvent, dar detaliile de execuție variază. În primul rând, trebuie ținut seama care erau locurile cădite de diacon, apoi momentul în care se făcea cădire şi, în sfârşit, dacă se folosea vreo formulă pentru binecuvântarea tămâiei.

În ceea ce priveşte locurile cădite, în niciun document nu apare niciodată o cădire în afara altarului. Cea mai simplă formă este cădirea sfintei mese împrejur[46]; adeseori este adăugată cădirea preotului[47] sau a tuturor preoților[48]. O amplificare ulterioară extinde cădirea la proscomidiar sau la darurile pregătite pe masa laterală[49], omițând uneori cădirea preotului[50]. Alte mss. prescriu cădirea sfintei mese, a altarului şi a preotului, sau a sfintei mese[51], a proscomidiarului şi a altarului[52].

Scopul inițial al acestei cădire era, fără nicio îndoială, cinstirea Evangheliei, aşezate pe sfânta masă. Toate dezvoltările ulterioare ale acestei forme foarte simple demonstrează o deteriorare progresivă a înțelegerii sensului ceremoniei; se merge până acolo în a plasa cădirea proscomidiarului înaintea celei a sfintei mese[53] sau până la

---

[43] Astfel, dintre cele citate, *Vatican Gr. 1863, Ettenheim Münster 6, Sinai Gr. 1020.*

[44] BORGIA, nr. 30 (gr.), p. 25 [trad. rom. cit., p. 73].

[45] *Evhologhionul lui Porfirie* (sec. X) (ed. KRASNOSELȚEV, *Svedeniia*); *Grottaferrata Γ.β. III* (sec. XI) (ed. MURETOV).

[46] *Traducerea arabă* din sec. XI (BACHA, p. 421 – textul arab, p. 452 – textul francez). *Vatican Gr. 1554* (sec. XII, inedit).

[47] *Grottaferrata Γ.β. III* (sec. XI), *Vatican Gr. 1811* (1147 d.Hr.); *Vatican Gr. 1863* (sex. XII); *Vatican Gr. 1973* (1374 d.Hr.).

[48] Codicele *Athos Sf. Andrei* (sec. XV) (DMITRIEVSKI, *Opisanie* I, p. 170).

[49] *Vatican Gr. 573* (diataxă italo-grecească, sec. XV) (KRASNOSELȚEV, *Materialî*, p. 105).

[50] *Grottaferrata Γ.β. III* (sec. XIV) (MURETOV, p. 13).

[51] *Atena 662* (Diataxă, sec. XII-XIII) (TREMPELAS, p. 8); *Diataxa lui Filotei* (sec. XIV) (*ibid.*, p. 7); *Moscova Sf. Sinod 381* (Tipicon, sec. XIII-XIV) (KRASNOSELȚEV, *Materialî*, p. 24).

[52] *Ierusalim Patriarhia Gr. Ort. 305* (Diataxă, sex. XV) (*ibid.*, p. 89).

[53] *Grottaferrata Γ.β. III* (sec. XIV).

a extinde o cădire făcut spre cinstirea Evangheliei la icoanele iconostasului, aşa cum se întâlneşte în practica actuală.

Cădirea era în mod normal făcută în timpul cântării *Aliluia*; după câteva mss.[54], nu dintre cele mai vechi[55], cădirea se face în timpul Apostolului. Uneori se lasă libertatea de a cădi în unul sau altul dintre momente[56].

Care a putut fi motivul acestei anticipări a cădirii, anticipare care perturbă atenția necesară ascultării citirii? În parte, evident, chiar prelungirea cădirii; dar probabil şi intercalarea de noi piese între apostol şi Evanghelie, cum ar fi rugăciunea dinaintea Evangheliei (rostită uneori tot de diacon) şi solemnizarea binecuvântării diaconului. Toate acestea au făcut insuficient timpul cântării *Aliluia*, iar pentru a suplimenta acest timp a fost lezată citirea Apostolului.

Mss. care prezintă o rugăciune a cădirii nu sunt prea numeroase[57]. Să vedem formula dată de traducerea arabă din secolul al XI-lea:

> Doamne Dumnezeule, Stăpânul nostru, Ziditorule a toată zidirea, Cel ce eşti Stăpânul tuturor popoarelor şi al tuturor neamurilor, primeşte tămâia aceasta şi cererile slujitorilor Tăi ca un miros de bună mireasmă, şi fii milostiv nouă şi întregului Tău popor.
>
> Cu harul şi cu îndurările şi cu iubirea de oameni ale Fiului Tău Celui preaiubit, cu Care împreună eşti binecuvântat, şi cu Preasfântul şi Bunul şi de viață Făcătorul Tău Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin.[58]

Această rugăciune nu pare a fi bizantină, ci siriană. Aluzia la cererile alăturate tămâiei, care sunt în afara contextului acestui moment al Liturghiei, trădează structura rugăciunilor de primire a tămâiei

---

[54] *Grottaferrata Γ.β. III* (sec. XI); *versiunea georgiană* (sec. XI); *versiunea arabă* (sec. XI); *Vatican Gr. 1811* (1147 d.Hr.); *Patmos 719* (sec. XIII) (Dmitrievski, *Opisanie* II, p. 170-175); *Grottaferrata Γ.β. III* (sec. XIV); *Vatican Gr. 1973* (1374 d.Hr.); codicele *Athos Sf. Andrei* (sec. XV); *Ierusalim Patriarhia Gr. Ort. 305*.

[55] *Vatican Gr. 1554* (sec. XII); *Atena 662* (sec. XII-XIII); *Sf. Sava 362* (sec. XIV) (Dmitrievski, *Opisanie* II, p. 307); *Moscova Sf. Sinod 381* (sec. XIII-XIV); *Vatican Gr. 573* (sec. XV).

[56] *Diataxa lui Filotei* (sec. XIV).

[57] *Traducerea arabă* (sec. XI); *Vatican Gr. 1554* (sec. XII); 662 (sec. XII-XIII); *Diataxa lui Filotei* (sec. XIV); *Moscova Sf. Sinod 381* (sec. XIII-XIV); *Vatican Gr. 573* (sec. XV).

[58] Bacha, p. 421 (text arab), p. 452 (text fr.).

('*etra*) care se rostesc în partea finală de la *hussaya* siriană[59]. O particularitate a acestui ms. constă în situarea cădirii după binecuvântarea diaconului care va citi Evanghelia; ceea ce poate indica o introducere recentă şi eronată a uneia din cele două ceremonii.

Pentru textul rugăciunii, codicele *Vatican Gr. 1554* (sec. XII) face referire la pregătirea darurilor, unde apare textul următor, variantă a rugăciunii actuale:

> Tămâie cu mireasmă duhovnicească aducem înaintea Ta, Doamne Dumnezeul nostru; pe care primind-o în sfântul, cerescul şi nematerialnicul Tău jertfelnic întru miros de bună mireasmă, să ne răsplăteşti trimiţând peste noi îndurările cele bogate şi dându-ne nouă, robilor Tăi, care chemăm sfânt numele Tău, al Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh.[60]

Această formă a rugăciunii este trinitară, pe când cea actuală este hristologică. În orice caz, ea nu este o binecuvântare a tămâiei şi, de fapt, chiar după indicaţiile ms., era rostită în timpul cădirii. Scopul ei nu era însoţirea cădirii spre cinstirea Evangheliei ci, mai degrabă, jertfa de tămâie. De fapt, ms. spune apoi că preotul, terminând rugăciunea, se roagă pentru el însuşi şi, dacă vrea, pentru toţi creştinii.

Diataxa din secolul al XIII-lea[61] menţionează de două ori rostirea rugăciunii tămâiei, la pregătirea darurilor şi înainte de Evanghelie, dar fără a da textul. De asemenea, documentul face distincţie între binecuvântarea tămâiei şi rostirea rugăciunii:

> Citindu-se apostolul, diaconul ia cădelniţa şi tămâie şi vine lângă preot, iar [preotul] dă binecuvântarea [pentru ca diaconul să cădească] zicând şi rugăciunea cădirii[62].

Diataxa lui Filotei (sec. XIV) indică în plus o invitaţie adresată de diacon preotului:

---

[59] Cf. J. MATEOS, „«Sedre» et prières connexes dans quelques anciennes collections", *OCP* XXVIII (1962), pp. 269-270.

[60] Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur se găseşte la ff. 3r-22r.

[61] Ed. TREMPELAS, pp. 4, 8.

[62] Λεγομένου δὲ τοῦ ἀποστόλου αἴρει ὁ διάκονος τὸν θυματὸν μετὰ θυμιάματος καὶ ἔρχεται εἰς τὸν ἱερέα καὶ εὐλογεῖ τοῦτο λέγων καὶ τὴν εὐχὴν τοῦ θυμιάματος.

În vremea cântării [*Aliluia*], sau chiar mai devreme, în timp ce se citeşte Apostolul, diaconul, luând cădelniţa şi tămâie, se apropie de preot, zicând: *Binecuvintează, stăpâne, cădirea.* Iar după ce [preotul] a binecuvântat-o după obicei şi a adăugat rugăciunea, [diaconul] cădeşte...[63]

Rugăciunea era, fără îndoială, cea rostită la pregătirea darurilor, având formularul actual[64]. Binecuvântarea pentru cădire, aşa cum putem remarca, nu este suprapusă cu rostirea rugăciunii.

Tipiconul din codicele *Moscova Sf. Sinod 381* (sec. XIII-XIV) nu face distincţie între binecuvântarea tămâiei şi rostirea rugăciunii, nici înaintea Evangheliei şi nici la pregătirea darurilor. În ultimul loc zice explicit:

Diaconul, luând cădelniţa şi tămâie, se apropie de preot şi zice: *Binecuvintează, stăpâne, tămâia.* Iar preotul face semnul crucii asupra [cădelniţei] zicând: *Tămâie* [= începutul rugăciunii].[65]

Din aceste observaţii privind rugăciunea tămâiei, se pot trage două concluzii. În primul rând, rugăciunea şi binecuvântarea sunt independente, binecuvântarea făcându-se prin simpla însemnare în chipul crucii. Apoi, rugăciunile cădirii întâlnite în mss. nu aparţin acestui moment al Liturghiei; ele au fost alcătuite, de fapt, pentru a însoţi o cădire cu totul diferită. Marea majoritate a mss., după cum am văzut, ignoră rugăciunea. Practica actuală, care o omite, urmează cea mai bună tradiţie.

7. Rugăciunea dinaintea Evangheliei

Să vedem textul actual al rugăciunii dinaintea Evangheliei:

Străluceşte în inimile noastre, Iubitorule de oameni, Stăpâne, lumina cea curată a cunoaşterii Dumnezeirii Tale şi deschide ochii gândului nostru spre înţelegerea evanghelicelor Tale propovăduiri. Pune în noi şi

[63] Trempelas, p. 7.

[64] *Ibid.*, p. 4.

[65] Ed. Krasnoselţev, *Materialî*, p. 21. Codicele *Vatican Gr. 573* (sec. XV) (*ibid.*, p. 105) şi ediţia lui *Doukas* (ed. Swainson, *Liturgies*, p. 117) fac distincţie între binecuvântare şi rugăciune. În *Vatican Gr. 573*, textul invitaţiei diaconale probabil conţine o eroare a copistului: *Binecuvintează, stăpâne, rugăciunea tămâiei.* În ediţia lui *Doukas*, textul rugăciunii este mai simplu decât cel actual.

frica fericitelor Tale porunci, ca, toate poftele trupeşti călcând, să vieţuim duhovniceşte, cugetând şi făcând toate cele ce sunt spre bună-plăcerea Ta. Că Tu eşti luminarea sufletelor şi a trupurilor noastre, Hristoase Dumnezeule, şi Ţie slavă înălţăm, împreună şi Celui fără de început al Tău Părinte şi Preasfântului şi bunului şi de viaţă făcătorului Tău Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin.[66]

Variantele critice ale textului sunt numeroase, dar fără vreo importanţă deosebită[67].

Spre deosebire de rugăciunea romană *Munda cor meum*, care este rostită de diaconul care va citi Evanghelia, cerând să citească cu vrednicie, rugăciunea bizantină cere atât pregătirea pentru citire cât şi roadele acesteia pentru ascultători, stimulându-le progresul în viaţa lor creştinească. Atât pregătirea, cât şi roadele, le cerem de la Dumnezeu, fapt exprimat cu o insistenţă remarcabilă. Având în vedere conţinutul ei, această rugăciune trebuie să fi fost rostită cu voce tare.

Marea majoritate a mss., începând cu cele din secolul al VIII-lea şi chiar mss. târzii din secolele al XIV-lea şi al XV-lea, ignoră rugăciunea dinaintea de Evanghelie[68]. Între documentele examinate de noi, un

---

[66] *Liturghier*, 2012, pp. 147-148.

[67] Cf. TREMPELAS, pp. 53-55.

[68] *Barberini Gr. 336* (sec. VIII); *Grottaferrata Γ.β. VII* (sec. X); *Evhologhionul lui Porfirie* (sec. X); *Grottaferrata Γ.β. IV* (sec. XI); cod. *Moscova Bibl. Publ. Gr. 15* (= *Sevastianov 474*; sec. XI) (KRASNOSELŢEV, *Svedeniia*, pp. 237-282); *Sinai Gr. 9598* (sec XI) (DMITRIEVSKI, *Opisanie* II, pp. 19-209); *Sinai Gr. 9599* (sec. XI) (*ibid.*, pp. 42-43); *Ierusalim Patriarhia Gr. Ort.*, sulul *Stavrou 109* (sec. XI) (ed. A. GRABAR, „Un roleau liturgique constantinopolitain et ses peintures", *DOP* 8 (1954), pp. 161-199); *Vatican Gr. 1970* (*Rossanensis*; sec. XII) (ed. SWAINSON, *Liturgies*, pp. 88-94, între note); *versiunea georgiană* (sec. XI) (JACOB, *Version géorgienne*, p. 94); în mss. *Atena Ethn. Bibl. Cod. Suppl. 815* (sec. XI-XII), *Mus. Byz. 6* (sec. XII), *Ethn. Bibl. 713* (sec. XII), *Ethn. Bibl. Cod. Suppl. 394* (sec XII) (toate patru mss. cit., ed. TREMPELAS, p. 53); *Barberini Gr. 316* (sec. XII); *Vatican Gr. 1554* (sec. XII); *Sinai Gr. 961* (sec. XI-XII) (DMITRIEVSKI, *Opisanie* II, pp. 75-76); *Sinai Gr. 937* (1153 d.Hr.) (*ibid.*, pp. 83-86); *Ottoboni Gr. 344* (1177 d.Hr.); *Vatican Gr. 2005* (1197 d.Hr.); versiunea lui *Leon Thuscus* (cf. JACOB, *Toscan*, pp. 111-162); *Ettenheim Münster 6* (c.1200) (ENGDAHL, p. 13); *Barberini Gr. 443* (sec. XII); *Vatican Gr. 1228* (sec. XIII); *Ottoboni Gr. 434* (sec. XIII); *Sinai Gr. 1020* (sec. XII-XIII) (DMITRIEVSKI, *Opisanie* II, pp. 140-146); *Atena Ethn. Bibl. 662* (sec. XII-XIII) (TREMPELAS, *loc. cit.*); trad. armeană (sec. XIII) (AUCHER, p. 379); *Diataxa lui Filotie* (sec. XIV); *Moscova Sf. Sinod 381* (sec. XIV) (KRASNOSELŢEV, *Materialî*, p. 24); *Athos*

ms. italo-grecesc[69] din secolul al XI-lea şi traducerea arabă din aceeaşi perioadă, sunt cele mai vechi documente care o cuprind.

Câteva mss. mai recente prezintă unele particularităţi. Traducerea georgiană din secolul al XIII-lea[70] indică diaconului să rostească troparul Sfântului Duh: *Împărate ceresc...*, iar preotului rugăciunea dinaintea Evangheliei. Două mss. italo-greceşti[71], probabil sub influenţă romană, indică rostirea rugăciunii de către diacon; unul dintre ele[72] adaugă o a doua rugăciune, proprie diaconului:

> Stăpâne Doamne, Dumnezeul nostru, trimite peste mine harul Preasfântului Tău Duh şi curăţeşte simţirile sufletului meu, [acum] când voiesc să citesc Preasfânta Evanghelie a împărăţiei Tale.

După acelaşi ms., preotul, plecându-se spre răsărit, rosteşte *Ps.* 85: *Pleacă-Ţi, Doamne, urechea Ta...* Rostirea acestui psalm în locul rugăciunii Evangheliei apare în două mss. târzii[73]. *Vatican Gr. 1873* (1374 d.Hr.) indică rostirea rugăciunii de către preot şi diacon.

Ca urmarea a datelor arătate mai sus, ajungem la concluzia că rugăciunea dinaintea Evangheliei nu aparţine vechiului text al Liturghiei bizantine. Este, deci, un împrumut. În laudele bizantine – de origine palestiniană – îşi avea locul înaintea Evangheliei Utreniilor praznicelor, unde era rostită rostită cu voce tare, căci invitaţia diaconală şi ecfonisul încă există. Aşadar, rugăciunea probabil aparţine tradiţiei palestiniene apărând, de fapt, şi în Liturghia Sfântului Iacov, de unde bizantinii au împrumutat-o.

Nu ştim în ce perioadă au început să fie introduse rugăciuni înaintea citirilor[74]; însă este sigur că tradiţia bizantină, la fel ca şi cea

Sf. Andrei (sec. XV) (Dmitrievski, *Opisanie* I, pp. 170-171); şi în ediţia lui *Doukas* (Swainson, *Liturgies*, p. 117).

[69] *Grottaferrata Γ.β. III* (Muretov, p. 4).

[70] Ed. Tarchnischvili, *Liturgiae*, pp. 48-63.

[71] *Grottaferrata Γ.β. III* (sec. XIV); şi *Vatican Gr. 573* (sec. XV) (Krasnoselţev, *Materialî*, p. 105).

[72] *Vatican Gr. 573.*

[73] *Sf. Sava 362* (sec. XIV) (Dmitrievski, *Opisanie* II, p. 306); *Athos Sf. Andrei* (sec. XV) (*ibid.*, I, p. 171).

[74] „Oratio prima dominicae" din Evhologhionul lui Serapion, care cu siguranţă a fost înţeleasă în acest sens, pare mai degrabă o rugăciune înaintea omiliei (cf. E. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* II, Paderborn, 1905, p. 158 şi nota).

armeană, maronită, spaniolă şi chiar romană[75], nu aveau o rugăciune înaintea Evangheliei. Maroniţii, dimpotrivă, au o rugăciune după Evanghelie.

8. Binecuvântarea diaconului

După mss. cu rubrici mai detaliate, diaconul lua singur Evanghelia de pe sfânta masă pentru citi pericopa, episcopul şi preoţii rămânând în absidă[76].

Din secolul al XI-lea începem să întâlnim o binecuvântare a diaconului înainte de citire[77], dar marea majoritate a mss., începând cu cele mai vechi[78] dintre ele, ignoră această binecuvântare. Lipseşte încă în documentele din secolul al XV-lea[79]. Deci, este vorba de o practică care şi-a avut originea într-o tradiţie locală şi care nu a fost generalizată înainte de apariţia cărţilor tipărite.

Cea mai simplă formulă de binecuvântare şi, fără îndoială, cea veche, este prezentată de codicele lui Isidor Pyromalus (sec. XII). Diaconul se pleacă înaintea protosului, nimic zicând, iar acest îl binecuvintează zicând *Ps*. 67, 12:

> Domnul va da cuvânt cu putere multă celor ce binevestesc.[80]

Această formulă simplă a suferit dezvoltări variate. Traducerea georgiană din secolul al XIII-lea indică diaconului să rostească: *Bi-*

---

[75] *Munda cor meum...* nu este o rugăciune pentru comunitate, ci o pregătire a diaconului; de altfel, aceasta nu apare înainte de sec. XI şi chiar în sec. XVI folosirea sa nu era generalizată. Lipseşte până în zilele noastre în Liturghia Ordinului Dominican.

[76] *Grottaferrata Γ.β. III* (sec. XI); *versiunea arabă* (sec. XI); *Vatican Gr. 1811* (1147 d.Hr.); *Atena 662* (sec. XII-XIII); *Moscova Sf. Sinod 381* (sec. XIII-XIV); *Sf. Sava 362* (sec. XIV); *Athos Sf. Andrei* (sec. XV).

[77] *Grottaferrata Γ.β. III*. În sec. XII: *Vatican Gr. 1811*; codicele *Pyromalus* (GOAR, p. 154); versiunea lui *Leon Thuscus*. În sec. XIII: *Ettenheim Münster 6; Sinai Gr. 1020; versiunea georgiană; Atena Ethn. Bibl. 662*. În sec. XIV: *Grottaferrata Γ.β. III; Vatican Gr. 1973; Diataxa lui Filotei; Moscova Sf. Sinod 381; Sf. Sava 362*. În sec. XV: *Athos Sf. Andrei; Vatican Gr. 573* şi, în sfârşit, în sec. XVI, ediţia lui *Doukas*.

[78] Printre mss. din sec. XI, opt sau nouă.

[79] *Ierusalim Patriarhia Gr. Ort.*, sulul *Stavrou 305* (sec. XV) (KRASNOSELŢEV, *Materialî*, p. 89).

[80] Dominus dabit verbum evangelizantibus virtute multa (GOAR, *loc. cit.*).

necuvintează, stăpâne[81], şi prelungeşte binecuvântarea diaconului (*Ps.* 67, 12) prin versetul 13a şi adaosul final; aceasta este traducerea lui Tarchnischvili:

> Dominus dat verba annuntianti virtute multa, Deus virtutum caritatis, gratia sua, omni tempore, nunc...[82]

care ar trebui să corespundă acestui text grecesc:

> Κύριος δώσει (δώῃ?) ῥῆμα τῷ εὐαγγελιζομένῳ δυνάμει πολλῇ (v. 12), ὁ Θεὸς τῶν δυνάμεων τοῦ ἀγαπητοῦ (v. 13a) τῇ αὐτοῦ χάριτι πάντοτε, νῦν...[83]

Ulterior, în textul binecuvântării a fost introdusă menționarea evanghelistului de la care provenea pericopa care urma să se citească. Şi, astfel, în invitația diaconului a trebuit să fie adăugat numele evanghelistului, pentru ca protosul să-l poată menționa:

> *Grottaferrata Γ.β. II* (sec. XI): Binecuvintează, de la (N.) se binevesteşte.[84]
>
> *Vatican Gr. 1973* (1374 d.Hr.): Binecuvintează, stăpâne, de la (N.) se binevesteşte.[85]
>
> *Vatican Gr. 1811* (1147 d.Hr): Binecuvintează, stăpâne, de la Evanghelistul (N.) se binevesteşte.[86]

Şi răspunsul se prelungeşte:

> Domnul va da cuvânt (cu putere multă) celor ce binevestesc, pentru rugăciunile sfântului (şi slăvitului) apostol şi Evanghelist (N.), împărățind în veci, (totdeauna...).[87]

---

[81] Benedic, domine.

[82] Domnul dă cuvântul celor ce vestesc cu putere multă, Dumnezeul puterilor al [celui] iubit, cu harul Său, totdeauna, acum...

[83] Domnul va da cuvânt celor ce binevestesc, cu putere multă, Domnul puterilor al celui iubit, cu al Său har, totdeauna, acum...

[84] Benedic, N. evangelizatur.

[85] Benedic, domine, N. evangelizatur.

[86] Benedic, domine. Evangelista N. evangelizatur.

[87] Dominus dabit verbum evangelizantibus (virtute multa) per intercessionem sancti (et gloriosi) apostoli et evangelistae N., regnans in saecula, (omni tempore...). *Grottaferrata Γ.β. III* omite cuvintele dintre paranteze.

Grottaferrata Γ.β. III (sec. XIV) conține aceeași invitație ca și *Grottaferrata Γ.β. II* (sec. XI), dar adaugă la răspuns v. 13a din psalm:

> Domnul va da [...] cu putere multă, Împăratul puterilor celui iubit, pentru rugăciunile slăvitului apostol și evanghelist (N.), binevestind în veci. Amin.88

Binecuvântarea diaconului, care apare în traducerea georgiană, și mijlocirea evanghelistului, caracteristică mss. italo-grecești, sunt combinate în ms. de la Karlsruhe[89]. Textul psalmului este modificat astfel: *Deus* [Dumnezeu] în loc de *Dominus* [Domnul], optativul *det* [ar da] în loc de viitorul *dabit* [va da]. Ordinea este de asemenea inversată: menționarea evanghelistului ocupă prima poziție. Leon Thuscus, la rândul său, traduce un text identic sau foarte apropiat de cel din ms. de la Karlsruhe[90]. În acest ultim ms. lipsește invitația; diaconul se mulțumește să menționeze numele evanghelistului. Leon Thuscus are o nouă invitație:

> *Karlsruhe* (1200 d.Hr.): De la (N.) evanghelistul se binevestește nouă astăzi.[91]
>
> *Leon Thuscus* (1185 d.Hr.): Stăpâne, binecuvintează să binevestesc.[92]

Binecuvântarea se dezvoltă în continuare în direcții diferite:

> Codicele *Sf. Sava 362* (sec. XIV): Dumnezeu, pentru rugăciunile sfântului apostol și evanghelist (N.), să-ți dea ție, [celui] ce binevestești, cuvânt cu putere multă.[93]
>
> Codicele *Moscova Sf. Sinod 381* (sec. XIII-XIV): Dumnezeu, pentru rugăciunile sfântului, slăvitului și lăudatului apostol și evanghelist (N.), să-ți de ție, [celui] ce binevestești, cuvânt cu putere multă, cu al Său har, totdeauna...[94]

---

[88] Dominus dabit [...] virtute multa, Rex virtutum dilecti, per intercesionem gloriosi apostoli et evangelistae (N.), evangelizans (*sic*) in saecula. Amen.

[89] *Ettenheim Münster 6* (c. 1200 d.Hr.) (ed. ENGDAHL, p. 13).

[90] JACOB, *Toscan*, pp. 111-162.

[91] N. evangelista evangelizatur hodie nobis.

[92] Domine, benedic evanghelium.

[93] Deus, per intercessionem sancti apostoli et evangelistae N., det tibi verbum evangelizanti virtute multa.

[94] Deus, per intercessionem sancti gloriosi et illustris apostoli et evangelistae N., det tibi verbum evangelizanti virtute multa gratia sua, omni tempore...

Diataxa lui Filotei (sec. XIV): Dumnezeu, pentru rugăciunile sfântului apostol şi evanghelist (N.), să-ţi dea ţie, [celui] ce binevesteşti, cuvânt cu putere multă, spre plinirea Evangheliei iubitului Său Fiu, Domnul şi Dumnezeul şi Mântuitorul nostru Iisus Hristos, cu al Său har şi iubire de oameni.[95]

Se poate presupune că *dilecti Filii* [*Fiului cel iubit*] derivă din *Ps.* 67, 13a: *Deus virtutum dilecti* [*Dumnezeul puterilor celui iubit*].

În documentele din secolul al XV-lea întâlnim o mare diversitate. O diataxa ierusalimiteană dă acest text foarte simplu:

Binecuvintează, stăpâne, pe cel ce binevesteşte.
Dumnezeule, pentru rugăciunile Hristosului Tău Cel iubit. Amin.[96]

Dimpotrivă, ms. *Athos Sf. Andrei*, prezintă un text complicat:

Dumnezeu, pentru rugăciunile sfântului, slăvitului apostol şi evanghelist (N.), să-ţi dea ţie, [celui] ce binevesteşti, cuvânt cu pace multă, Dumnezeul puterilor.[97]

Ediţia lui Doukas (sec. XVI) are binecuvântarea actuală, dar într-o recenzie mai sobră:

Dumnezeu (...), să-ţi dea ţie, binevestitorule, cuvânt binevestind cu putere multă.[98]

Textul actual, ca şi cel din Diataxa lui Filotei, foloseşte expresia „spre plinirea Evangheliei (*ad impletionem evangelii*)", fiind echivalentul lui „binevestind (*evangelizandum*)" din ediţia lui Doukas.

După marea majoritate a mss., diaconul ia Cartea Sfintei Evanghelii înaintea binecuvântării, dar în unele mss. binecuvântarea o precede[99].

[95] Deus, per intercesssionem sancti apostoli et evangelistae N., det tibi verbum evangelizanti virtute multa, ad impletionem evangelii dilecti Filii sui, Domini et Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi, sua philanthropia et gratia.

[96] Benedic, domine, evangelistam. / Deus, per intercessionem dilecti Christi tui. Amen. (*Patriarhia Gr. Ort. 305*, în Krasnoselţev, *Materialî*, p. 89).

[97] Deus, per intercessionem sancti, gloriosi apostoli et evangelistae N., det tibi verbum evangelizantium pacem multam, Deus virtutum. (Dmitrievski, *Opisanie* I, pp. 169-170).

[98] Deus [...], det tibi evangelizanti verbum evangelizandum virtute multa. (Swainson, *Liturgies*, p. 117).

[99] *Grottaferrata Γ.β. III* (sec. XI) (Muretov, p. 4); *Vatican Gr. 1811* (1147 d.Hr.); *Diataxa lui Filotei* (Trempelas, p. 8).

9. Citirea Evangheliei

Citirea Evangheliei, ca şi cea a Apostolului, se face de pe amvon [= din mijlocul bisericii]. Dacă – aşa cum se întâmplă la Paşti – patriarhul însuşi citeşte Evanghelia din înălţimea tronului său din absidă, atunci un diacon repetă de pe amvon, verset cu verset, textul citit de patriarh[100].

Deci, de obicei, diaconul, precedat de ipodiaconi purtând făclii, urcă cu Sfânta Evanghelie pe amvon [în mijlocul bisericii]. Uneori este precizat că a urcat dinspre naos[101], ceea ce presupune o procesiune ocolind amvonul.

Două mss. italo-greceşti[102] afirmă că diaconul, terminând cădirea, şi încă citindu-se Apostolul, urcă cu Evanghelia pe amvon. Ipodiaconii care poartă făcliile zic către popor: *Porunciţi*[103], iar credincioşii se ridică pentru a cinsti Evanghelia care este adusă. Diaconul se aşază apoi (pe amvon), iar ipodiaconii rămân în picioare de o parte şi de alta, iar poporul se aşază din nou, până la sfârşitul Apostolului.

Această practică, aparţinând unei regiuni din sudul Italiei, este contrară tradiţiei şi întrerupe brutal citirea Apostolului. După practica obişnuită şi normală, diaconul cădeşte în timpul cântării *Aliluia* şi apoi urcă pe amvon pentru a citi Evanghelia.

Deoarece diaconul care urmează să citească se găseşte pe amvon, un al doilea diacon, sau în lipsa lui preotul, zice din absidă: *Înţelepciune! Drepţi! Să ascultăm Sfânta Evanghelie!*

Salutul *Pace tuturor!*, care astăzi urmează după acest avertisment, apare în Tipiconul Marii Biserici (sec. X) în două ocazii în care patriarhul însuşi citeşte Evanghelia[104]. În niciunul dintre celelalte documente, unde întotdeauna diaconul este cel care citeşte Evanghelia, acest salut nu este semnalat, nici măcar în mss. cu rubrici foarte

---

[100] Cf. MATEOS, *Typicon* II, pp. 94-96.

[101] *Athos Sf. Andrei* (DMITRIEVSKI, *Opisanie* I, p. 170) [urcarea pe amvon dinspre naos sugerează citirea Evangheliei cu faţa spre sfântul altar, spre răsărit, aşa cum se întâlneşte încă în numeroase biserici ortodoxe (n.tr.)].

[102] *Grottaferrata Γ.β. III* (sec. XI); *Vatican Gr. 1811* (1147 d.Hr.).

[103] Κελευσατε (*Iubete*), ce trebuie înţeleasă în sensul de: „permiteţi", „vă rugăm".

[104] 25 sept. (MATEOS, *Typicon* I, p. 46) şi la Duminica Paştilor (*ibid.*, II, p. 94).

detaliate, care indică *Pace ție!* după citirea Apostolului[105], și nici în ediția lui Doukas. De asemenea, vechile ediții slavone ignoră acest salut; spre exemplu, *Slujbenikul* de la Veneția (1554)[106] și cel de la Striatin (1604)[107]. Încă în secolul al XIX-lea, *Slujebnikul* ucrainean îngrijit de Bacinsky nu o conține[108]. Trebuie, deci, să concluzionăm că acest salut aparține doar cazurilor foarte particulare în care patriarhul citea Evanghelia și că, la început, acest salut trebuie să fi fost necunoscut în afara Constantinopolului.

Avertismentul: *Să ascultăm Sfânta Evanghelie,* rămânea deci fără răspuns. Diaconul, de pe amvon, anunța apoi titlul lecturii: *Din Sfânta Evanghelie de la (N) citire.* Poporul, ca și în ritul roman, răspundea: *Slavă Ție, Doamne"*[109], în locul formulei actuale prelungite. Al doilea diacon, sau preotul, zicea apoi: *Să luăm aminte,* sau, dacă l-am urma *ad litteram* pe Sfântul Gherman: *Să luați aminte!*[110].

Salutul adresat diaconului după citirea Evangheliei era același făcut și după citirea apostolului: *Pace ție!* Așa apare până în secolul al XIV-lea și al XV-lea[111] și în ediția lui Doukas[112].

Aclamația: *Slavă Ție, Doamne!* de la sfârșitul Evangheliei nu este întâlnită în cele mai vechi documente, unde apare doar la începutul citirii, ca răspuns la titlul pericopei[113]. Liturghia romană a păstrat vechea practică, comună cu cea a Liturghiei bizantine.

În versiunea armeană din secolul al XIII-lea, aclamația apare înainte și după citire, sub forma: *Slavă Ție, Dumnezeule!*[114]. Până în secolul

---

[105] Spre ex., *Grottaferrata Γ.β. III; versiunea arabă* din sec. XI; *Vatican Gr. 1811* (1147 d.Hr.); *Ottoboni Gr. 344* (1177 d.Hr.); *Sinai Gr. 1020* (sec. XII-XIII); *versiunea armeană* din sec. XIII; *Diataxa lui Filotei* (sec. XIV); *Sf. Sava 362* (sec. XIV); *Athos Sf. Andrei* (sec. XV); *Vatican Gr. 537* (sec. XV).

[106] Fol. 18r.

[107] Pag. 99.

[108] Lvov, 1886, p. 26.

[109] Astfel, în *Comentariul Sf. Gherman* (Borgia, nr. 31 (gr.), p. 27); *Tipiconul Marii Biserici*, la 25 septembrie, la procesiune (Mateos, *Typicon* I, p. 46); *Grottaferrata Γ.β. III* (sec. XI); *Ettenheim Münster 6* (c. 1200 d.Hr.).

[110] Προσέχετε (Borgia, nr. 31 (gr.), p. 27).

[111] *Diataxa lui Filotei* (sec. XIV); *Vatican Gr. 537* (sec. XV).

[112] Swainson, *Liturgies*, p. 118.

[113] *Comentariul Sf. Gherman, Tipiconul Marii Biserici, Grottaferrata Γ.β. III, Ettenheim Münster 6.*

[114] Aucher, p. 380.

al XV-lea nu o întâlnim în mss. greceşti consultate, dar trebuie ţinut seama că Evhologhioanele şi Diataxele indicau, în principal, părţile preotului şi ale diaconului, şi doar rar cele ale poporului.

După ms. de la Karlsruhe, *Ettenheim Münster 6* (1200 d.Hr.), diaconul, după ce încheie citirea Evangheliei, pune el însuşi Evanghelia pe sfânta masă. Totuşi, deja în secolul al XI-lea, codicele *Grottaferrata Γ.β. II*, italo-grecesc, menţionează coborârea liturghisitorilor din absidă în dreptul Sfintelor uşi. Veneau să-l întâmpine pe diacon şi să se închine înaintea Evangheliei. După *Sinai Gr. 1020* (sec. XII-XIII), diaconul se apropia de preot, iar acesta săruta Evanghelia. După *Diataxa lui Filotei* (sec. XIV), întâlnirea preotului cu diaconul se făcea în uşile altarului; diaconul îi dădea Cartea Sfintei Evanghelii preotului, dar nu era menţionată sărutarea acesteia. Codicele *Sf. Sava 362* (sec. XIV), care descrie Liturghia patriarhală, indică diaconului, după ce a citit Evanghelia, să se apropie de patriarh, în vreme ce acesta coboară din absidă, şi să-i prezinte Evanghelia spre sărutare; patriarhul îi zicea *Să fii mântuit!*[115] şi îl binecuvânta. După codicele *Athos Sf. Andrei* (sec. XV), arhiereul cobora din absidă şi rămânea înaintea sfintei mese; diaconul îi dădea Evanghelia, episcopul o săruta şi îl binecuvânta pe diacon. O diataxă italo-grecească din secolul al XV-lea descrie o Liturghie săvârşită de un preot, indicând acestuia să ia Evanghelia din mâinile diaconului, să o sărute şi să o aşeze pe sfânta masă.

10. O imagine de ansamblu asupra rânduielii citirilor

Rânduiala citirilor şi, odinioară, Liturghia însăşi, se deschidea prin salutul *Pace tuturor!*, rostit de protos; în codicele *Barberini Gr. 336* (sec. VIII) este precedat de o rugăciune. Este vorba, fără îndoială, de o practică locală italo-grecească, care nu s-a generalizat, nici măcar la bizantinii din Italia.

Citirile erau în număr de trei: Prorocia, Apostolul şi Evanghelia. Pentru a separa citirile şi pentru a crea o atmosferă de rugăciune, erau intercalate între ele cântări: psalmul responsorial (prochimenul) între Prorocie şi Apostol, şi cântarea *Aliluia* cu stihuri psalmice, între Apostol şi Evanghelie.

---

[115] *Salveris* (σωθείης).

La începutul fiecărei citiri, citețul anunța titlul acesteia, precedat de atenționarea diaconală: *Înțelepciune!* destinată atragerii atenției. După titlu, înainte de începerea pericopei, diaconul insista din nou: *Să luăm aminte!*

Credincioşii ascultau primele două citiri stând jos, iar Evanghelia stând în picioare. Din acest motiv, înainte de Evanghelie, la obişnuitul avertisment diaconal: *Înțelepciune!* se adăuga invitația: *Drepți!* şi motivația ridicării: *Să ascultăm Sfânta Evanghelie!*

Citirea Evangheliei, cea mai solemnă, cerea un răspuns al credincioşilor după enunțarea titlului: *Slavă Ție, Doamne!* aclamație prin care Îl salutau pe Hristos, Care era de față şi ne învăța prin Cuvântul Său.

La sfârşitul fiecărei pericope, un preot îl saluta pe citeț prin formula: *Pace ție!*

În secolul al VIII-lea întâlnim deja, cel puțin la Constantinopol, cădirea Cărții Evangheliei – care era aşezată pe sfânta masă – mai înainte de a fi citită. Această cădire avea loc în timpul cântării *Aliluia.*

Omilia, destinată şi catehumenilor, urma după Evanghelie, şi era precedată de salutul episcopului: *Pace tuturor!*[116].

De-a lungul veacurilor acest plan a suferit alterări. În primul rând, citirea Prorociei a dispărut (sec. VII-VIII) şi psalmul responsorial [prochimenul] s-a păstrat într-o formă prescurtată (înainte de sec. X). Unele ceremonii au devenit mai fastuoase. Cădirea, spre exemplu, s-a extins la întregul altar şi la clerici, deranjând citirea Apostolului şi tulburând atenția credincioşilor.

În secolul al XI-lea, în unele locuri este introdusă o rugăciune în timpul cădirii, rugăciunea dinaintea Evangheliei, împrumutată din Liturghia Sfântului Iacov, precum şi binecuvântarea diaconului, al cărei text se amplifică puțin câte puțin. În secolele următoare se începe repetarea aclamației: *Slavă Ție, Doamne!* după citirea Evangheliei. Apoi este prelungită, adăugându-se, încă o dată, *slavă Ție!*

Într-o perioadă mai apropiată, nu mai devreme de secolul al XVI-lea, a fost introdus în Liturghia obişnuită, înainte de Evanghelie, salutul: *Pace tuturor!*

---

[116] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Adv. Iudaeos* 3, 6 (*PG* 48, 870).

Omilia care, din cauza circumstanțelor istorice, a fost omisă timp de secole, în afară de unele situații excepționale, astăzi este adesea rostită la sfârşitul Liturghiei, după rugăciunea dinapoia amvonului, probabil pentru a permite să părăsească biserica celor ce nu puteau sau nu doreau să mai rămână.

Capitolul VI

RUGĂCIUNILE ŞI ECTENIILE DE DUPĂ EVANGHELIE

După ce am studiat partea Liturghiei bizantine cuprinzând citirile biblice, pentru a încheia studiul Liturghiei Cuvântului, trebuie să analizăm rugăciunile rostite după proclamarea Cuvântului lui Dumnezeu.

Să vedem planul acestei părţi în cărţile liturgice actuale:

1. Ectenia întreită şi rugăciunea sa.
2. Ectenia pentru catehumeni cu rugăciunea plecării capetelor şi a concedierii lor.
3. Două ectenii prescurtate, înglobând prima şi a doua rugăciune pentru credincioşi.

Vom analiza separat fiecare dintre elementele menţionate.

I. ECTENIA ÎNTREITĂ

Termenul *ectenie*, prin care este desemnată prima dintre litaniile rostite după Evanghelie este în realitate un adjectiv ἐκτενής; după cum se vede din textul rugăciunii care însoţeşte litania, acest adjectiv este atributul substantivului ἱκεσία: rugăciune stăruitoare (ἡ ἐκτενὴς ἱκεσία).

Adjectivul ἐκτενής poate avea mai multe sensuri apropiate: „vehement, stăruitor, insistent, perseverent, asiduu"; contextul în care este folosit în Liturghie impune semnificaţia de „insistent, stăruitor". Este vorba, deci, de o rugăciune stăruitoare, în acelaşi fel în care

comunitatea creştină se ruga ἐκτενῶς (stăruitor) pentru Petru, când apostolul era în temniță (*FA* 12, 5).

1. Formularul actual al ecteniei

Formularul actual al ecteniei se deschide printr-o invitație diaconală: *Să zicem toți, din tot sufletul şi din tot cugetul* (διάνοια) *nostru să zicem*, la care poporul răspunde: *Doamne, miluieşte.*

Următoarea intervenție este cea care începe, de fapt, să vorbească despre rugăciune: *Doamne, Atotstăpânitorule, Dumnezeul părinților noştri, rugămu-ne Ție, auzi-ne şi ne miluieşte.* Poporul răspunde: *Doamne, miluieşte.*

Diaconul continuă: *Miluieşte-ne pe noi, Dumnezeule, după mare mila Ta, rugămu-ne Ție, auzi-ne şi ne miluieşte.* Această invocație este inspirată de Psalmul 50 şi se încheie cu exact aceleaşi cuvinte ca cea precedentă. După mss. şi după edițiile vechi, începând cu această cerere, poporul răspundea un întreit *Doamne, miluieşte.* Această practică s-a păstrat la slavi şi la români.

Rugăciunea, inserată imediat după această invocație în edițiile greceşti – cele slave o situează după invocația următoare – se înlănțuieşte perfect cu ea:

> Doamne Dumnezeul nostru, primeşte această rugăciune stăruitoare de la robii Tăi, şi ne miluieşte pe noi, după mulțimea milei Tale, şi trimite îndurările Tale peste noi şi peste tot poporul Tău, care aşteaptă de la Tine mare şi multă milă.

Cererile care urmează după rugăciune sunt alcătuite după un tipar diferit. Nu există decât un verb de cerere, situat la începutul fiecărei invocații: *Încă [ἔτι = iarăşi] ne rugăm.* Formularul cererilor variază mult în funcție de zonă; să comparăm, spre exemplu, formularul grecesc cu cel rusesc. În cel grecesc ne rugăm succesiv pentru 1) patriarh şi cler, 2) pentru episcop şi preoțime, 3) pentru preoți, diaconi şi monahi, 4) pentru locuitorii țării, ai oraşului sau ai mânăstirii, 5) pentru ctitorii bisericii sau ai mânăstirii şi pentru toți cei răposați, şi 6) pentru binefăcătorii bisericii, pentru cei ce călătoresc, pentru cântăreți şi pentru poporul prezent la slujbă.

Formularul ucrainean din ediţia *Slujebnikului* de la Kiev (1893)[1] se roagă: 1) pentru împărat, 2) pentru împărăteasă, 3) pentru prinţ şi familia imperială, 4) pentru Sfântul Sinod, pentru mitropolit sau arhimandrit şi pentru toţi creştinii, 5) pentru armată, 6) pentru preoţi, ieromonahi şi pentru toţi creştinii, 7) pentru cei răposaţi: patriarhi, împăraţi, împărătese, ctitori, părinţi şi fraţi, 8) pentru binefăcătorii bisericii etc., la fel ca în formularul grecesc de mai sus.

Doxologia finală continuă tema milostivirii: *Că milostiv şi iubitor de oameni Dumnezeu eşti şi Ţie slavă înălţăm...*

Această analiză arată caracteristicile ecteniei întreite în raport cu ectenia mare (συναπτή):

a) În vreme ce la ectenia mare (συναπτή) diaconul nu face decât să propună poporului intenţiile rugăciunii[2], în ectenia întreită el se adresează lui Dumnezeu, iar poporul nu face decât să-i continue rugăciunea.

b) Majoritatea cererilor ecteniei întreite se termină prin trei verbe: *rugămu-Te, auzi-ne şi ne miluieşte;* ectenia mare (συναπτή), dimpotrivă, nu are decât un singur verb: *Domnului să ne rugăm.*

c) Începând cu a treia cerere la ectenia întreită se răspunde printr-un întreit *Doamne, miluieşte,* ceea ce nu se întâmplă niciodată la ectenia mare (συναπτή).

Termenul grecesc ἐκτενής se traduce în paleoslavă prin *şugubaia.* Practica slavilor [şi a românilor] de a numi *ectenie* toate cererile de tip litanie, indică o lipsă de înţelegere a semnificaţiei originale a termenului.

Formularul actual al ecteniei întreite pune mai multe probleme:

1. Repetarea verbului „să zicem" din exclamaţia iniţială.
2. Începerea întreitului *Doamne, miluieşte,* nu din deschiderea ecteniei, ci doar de la invocaţia care precede rugăciunea.
3. Diferenţa de stil dintre partea ecteniei întreite care precede rugăciunea şi cea care îi urmează.

---

[1] Pp. 88-90.

[2] Cu excepţia afirmaţiei iniţiale: *În pace Domnului să ne rugăm,* şi a invocaţiei *Apără, mântuieşte...* (ἀντιλαβοῦ) şi a exclamaţiei: *Pe noi înşine şi unii pe alţii...* (ἑαυτοὺς καὶ ἀλλήλους) al căror rol îl vom studia ulterior.

4. Varietatea, după țară, a formularelor părții a doua a ecteniei întreite.
5. Legătura rugăciunii cu invocația care o precede, pe de o parte, și cu doxologia, pe de altă parte.

Pentru a încerca să găsim o soluție la aceste probleme, trebuie să examinăm câteva documente vechi.

2. Câteva formulare vechi ale ecteniei

Deoarece formularul ecteniei întreite este comun tuturor Liturghiilor Euharistice și ocupă același loc, înainte de ectenia pentru cei chemați, se poate folosi formularul oricărei Liturghii.

a) Codicele *Coislin Gr. 214* (evhologhion, sec. XII), f. 31[r], la Liturghia Darurilor Înaintesfințite, dublează exclamația inițială și intercalează o serie de cereri între cea de a doua și a treia cerere ale formularului actual, totuși, fără a adăuga altele după cea de a treia:

1. Să zicem toți...
2. Din tot sufletul nostru...
3. Stăpâne Atotputernice...
4. Cel ce nu voiești moartea noastră, a păcătoșilor, ci aștepți întoarcerea, viața și schimbarea noastră, rugămu-Te, (auzi-ne și ne miluiește).

Pentru sfânt lăcașul aceasta...
Pentru orașul nostru...
Pentru buna întocmire a văzduhului...
Pentru cei ce călătoresc...
Pentru ca să fim izbăviți noi ...
Finalul: Miluiește-ne pe noi, Dumnezeule, după...
Ecfonisul: Că milostiv și iubitor de oameni, Dumnezeu ești...

Cererile nenumerotate sunt luate din ectenia mare. Cererea finală se atașează doxologiei, iar rugăciunea trebuie intercalată între cele două.

b) Codicele *Grottaferrata Γ.β. VII* (sec. IX), mai vechi decât cel precedent, prezintă, totuși, un număr mai mare de cereri intercalate, și adaugă la final o altă invocație care dezvoltă sensul penitențial:

1. Să zicem toți: Doamne, miluiește.
2. Din tot sufletul nostru... să zicem: Doamne, miluiește.
3. Stăpâne Atotputernice...
4. Cel ce nu voiești moartea (= cel precedent, *Coislin Gr. 214*)
   Pentru sfântă casa aceasta...
   Pentru episcopul...
   Pentru împăratul...
   Pentru oștire, și izbânda lor în luptă...
   Pentru orașul...
   Pentru cei ce călătoresc...
   Pentru buna întocmire a văzduhului...
   Pentru ca fim noi izbăviți...
5. Pentru poporul aici de față, care așteaptă de la Tine mare și bogată milă, rugămu-Te, auzi-ne [și ne miluiește].
6. Pentru toți cei care au trebuință de ajutor și apărare, rugămu-Te, (auzi-ne și ne miluiește).

Finalul: Miluiește-ne pe noi, Dumnezeule, după...

Adaos: Și pentru ca bun și blând să fie Dumnezeul nostru, și să se milostivească spre noi și să îndepărteze de la noi mustrarea Sa cea dreaptă, cu stăruință să zicem toți: Doamne, miluiește.

(Rugăciunea)

Ecfonisul: Că milostiv și iubitor de oameni, Dumnezeu ești...

c) Codicele *Paris Gr. 330* (sec. XII), are un formular foarte asemănător celui din *Coislin Gr. 214,* dar cererile intercalate, preluate din ectenia mare sunt diferite: în locul celor pentru oraș, văzduh și călători, sunt cele pentru episcop, împărat și izbânda în luptă.

d) Diaconiconul *Sinai Gr. 1040* (sec. XII)[3], adaugă unele invocații la final:

1. Să zicem toți cu stăruință (ἐκτενῶς) ...
2. Din tot sufletul nostru...
3. Stăpâne, Atotputernice...
4. Cel ce ești bogat întru îndurare și bun întru milă, rugămu-Te, (auzi-ne și ne miluiește).
5. Cel ce nu voiește moartea noastră, a păcătoșilor...
   Pentru ca să fim noi izbăviți...

Finalul: Miluiește-ne pe noi, Dumnezeule, după...

(apoi, șapte cereri începând cu: „Iarăși ne rugăm")

[3] Dmitrievski, *Opisanie* II, p. 133.

Un formular similar apare în codicele *Paris Gr. 328* (pp. 18-21) care omite, totuşi, nr. 5 din codicele sinaitic, şi adaugă doar patru cereri în locul celor şapte.

Formulare asemănătoare există în codicele *Sinai Gr. 973* (c. 1153 d.Hr.)[4], în traducerea arabă din secolul al XI-lea[5], în cele georgiană[6] şi armeană[7], ambele din secolul al XIII-lea.

Versiunea georgiană din secolul al XI-lea[8] reîncepe seria de cereri de după rugăciune prin formula ecteniilor mici: *„Iară şi iară, în pace Domnului să ne rugăm"*.

e) Cel mai lung formular pe care l-am întâlnit este unul italo-grecesc, şi se găseşte în codicele *Vatican Gr. 2005* (c. 1197-1211 d.Hr.); după ce a amplificat cererea finală cu alte două cereri, adaugă încă nouă cereri lungi, ajungând la un total de optsprezece cereri.

Examinarea formularelor ne duce la următoarele concluzii:

- diaconul începea ectenia întreită indicând poporului răspunsul: „Să zicem toţi: Doamne, miluieşte".
- apoi sugerează dispoziţia interioară necesară pentru rugăciune: „Din tot sufletul nostru...".
- cererile proprii ale ecteniei întreite au un marcat caracter penitenţial şi sunt reduse la menţionarea atributelor divine privind milostivirea lui Dumnezeu, şi se încheie prin trei verbe de cerere:

> Stăpâne, Atotputernice, Dumnezeul Părinţilor noştri, rugămu-Te, auzi-ne şi ne miluieşte.
> Cel ce eşti bogat în îndurare şi bun întru milă, rugămu-Te...
> Cel ce nu voieşti moartea noastră, a păcătoşilor... rugămu-Te...

- invocaţia finală, care se focalizează pe tema milostivirii: „Miluieşte-ne, Dumnezeule...", precedă rugăciunea; aceasta se încheie prin doxologie.

[4] *Ibid.*, p. 84.
[5] BACHA, p. 435.
[6] TARCHNISCHVILI, *Liturgiae*, p. 32.
[7] AUCHER, p. 380.
[8] JACOB, *Version géorgienne*, pp. 95-96.

- doar la invocaţia finală se răspunde prin *Doamne, miluieşte,* repetat de mai multe ori.

Să ne oprim acum asupra acestei invocaţii finale, singura la care se răspundea *„Doamne, miluieşte"* de mai multe ori. Mss. greceşti, de obicei, nu precizează de câte ori trebuie repetat *Doamne, miluieşte;* codicele *Pyromalus*[9] totuşi spune: „La sfârşit, poporul adaugă *Doamne, miluieşte,* de doisprezece ori, iar arhiereul, întors spre popor, îl însemnează de trei ori spre stânga şi de trei ori spre dreapta, şi iarăşi se întoarce spre sfânta masă, zicând: *Că milostiv şi iubitor de oameni, Dumnezeu eşti..."*.

Traducerile sunt la fel de explicite. Cea arabă din secolul al XI-lea şi cea georgiană din aceeaşi perioadă, citate mai sus, prescriu poporului să răspundă de nouă ori: *Doamne, miluieşte;* la fel, versiunea armeană din secolul al XIII-lea. Codicele *Patmos* 226 din secolul al X-lea şi alte documente, numesc această ectenie τὸ μέγα Κύριε ἐλέησον [marele: *Doamne, miluieşte*][10].

Aceasta explică rubricile şi titlul dat în unele mss. acestei ectenii. Codicele *Paris Gr. 328,* o numeşte: *diaconalele rugăciunii cererii stăruitoare* (διακονικὰ τῆς ἐκτενῆς ἱκεσίας); codicele *Paris Gr. 330*: *litania (συναπτή) „Să zicem toţi"* (τὴν συναπτὴν εἴπομεν πάντες); versiunea georgiană din secolul al XI-lea: *Kverexi, ca litania (συναπτή) obişnuită [ectenia mare].*

Titlul actual al rugăciunii este: „Rugăciunea cererii stăruitoare", care apare exact aşa în codicele *Paris Gr. 391,* fol. 7[v]; iar rubrica „ectenie" (ἡ ἐκτενής) este indicată de *Vatican Gr. 2005* pentru invocaţia finală: „Miluieşte-ne pe noi, Dumnezeule...".

Aceste date se articulează perfect astfel:

- denumirea de *rugăciune stăruitoare* (ἐκτενὴς ἱκεσία) nu se referă la întreaga rugăciune de tip litanie, ci doar la repetiţia lui *Doamne, miluieşte,* care urmează ultima cerere a milei: *Miluieşte-ne pe noi, Dumnezeule...*
- în vreme ce poporul cânta *Doamne, miluieşte,* de mai multe ori, episcopul îl binecuvânta rostind cu voce joasă rugăciunea prin

[9] Goar, p. 154.
[10] Mateos, *Typicon* II, index liturgic, s.v. ἐκτενή, I.

care cerea lui Dumnezeu să primească rugăciunea stăruitoare care se făcea în acele clipe.

- ca şi toate rugăciunile de tip litanie, şi aceasta este o συναπτή, adică o rugăciune în serie, alcătuită dintr-o succesiune de cereri, şi o διακονικά, intonată de către diacon.

3. Locul original al ecteniei întreite

După ce am analizat, din punct de vedere al conţinutului, formularul ecteniei întreite, trebuie să analizăm rolul ei în cadrul Liturghiei Cuvântului.

Prezenţa unei alte ectenii înaintea celei a catehumenilor pune probleme, fiind contrară întregii tradiţii liturgice. De fapt, după citirea Evangheliei şi după omilie, se trecea la concedierea celor care nu erau admişi la deplinătatea comuniunii eclesiale: catehumenii, fotizomenii [cei pentru luminare], energumenii, penitenţii, astfel încât, la sfârşit, credincioşii rămâneau doar ei, pentru a se putea uni în rugăciunea obştească şi în celebrarea Euharistiei.

Astăzi, dimpotrivă, se intercalează între omilie şi rugăciunea pentru catehumeni o rugăciune tip litanie, pe care o numim ectenie [întreită]. Formularul ei a cunoscut două forme; una în principal penitenţială – şi niciun document vechi nu intercalează o rugăciune penitenţială înaintea ecteniei catehumenilor – şi o alta, încorporând câteva dintre cererile rugăciunii credincioşilor, din care erau excluse categoriile mai sus menţionate.

Să citām câteva documente vechi. *Constituţiile Apostolice*, după simpla concediere a celor care nu urmau să fie botezaţi: „Niciun ascultător, niciun necredincios", inserau rugăciunea, binecuvântarea şi concedierea fiecăreia din cele patru categorii; la sfârşit urmau rugăciunile credincioşilor[11].

La fel, Sfântul Ioan Gură de Aur, dar care ignoră ectenia pentru cei pentru luminare (fotizomeni)[12]. Putem să citām şi Sinodul de la

---

[11] VIII, 6-11 (FUNK, pp. 478-494) [cf. trad. din I.I. ICĂ jr, *Canonul Ortodoxiei* I, Edit. Deisis/Stavropoleos, [Sibiu], 2008, pp. 739-746].

[12] *LEW*, pp. 471-472.

Laodiceea[13], scriitorii din Pont[14], *Testamentul Domnului*[15], *Evhologhionul lui Serapion*[16].

Nici Sfântul Maxim Mărturisitorul, nici Sfântul Gherman nu fac vreo aluzie la ectenia întreită, deşi menționează concedierea catehumenilor[17]. Dar în codicele *Barberini Gr. 311* (sfârşitul sec. VIII, italo-grecesc) apare rugăciunea ecteniei[18].

Aşadar, între secolele al VII-lea şi al VIII-lea – epocă ce a adus şi alte schimbări în Liturghia bizantină – a avut loc inserarea ecteniei întreite.

Deci, ectenia întreită nu aparține structurii Liturghiei Cuvântului şi, mai mult, inserarea sa a adus importante deformări structurii acesteia, umbrind înlănțuirea rugăciunilor proprii vechii tradiții.

Să ne întoarcem acum la *originea ecteniei* întreite. Este evident că această litanie nu a fost alcătuită pentru a fi rostită după Evanghelie, ci exista înaintea inserării ei în acest loc. De unde a putut fi împrumutată?

Răspunsul la această întrebare nu pare dificil. În *Tipiconul Marii Biserici*, ectenia sau „marele Doamne, miluieşte" apărea întotdeauna în strânsă legătură cu „litiile" sau procesiunile penitențiale. Diaconul o rostea la fiecare oprire a procesiunii. Uneori, spre exemplu la 7 octombrie, la 22 decembrie, la oprirea intermediară se recita doar ectenia întreită rostită de către diacon[19]. Textul penitențial al ecteniei întreite originale, rugăciunea stăruitoare şi ridicarea mâinilor care probabil o însoțeau, se potrivea perfect cu caracterul acestor procesiuni, săvârşite adesea la pomenirea unor dezastre care loviseră

---

[13] Canonul 19 (Mansi 2, 567 BC) [*Canoanele Bisericii Ortodoxe*, ed. cit, p. 221].

[14] *LEW*, pp. 521-526.

[15] Ed. Rahmani, Magonce 1899, pp. 36-48 [*Testamentul Domnului nostru Iisus Hristos*, trad. rom. N. Achimescu, Ed. Polirom, Iaşi 1996].

[16] Ed. Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum II, pp. 160-162.

[17] Sf. Maxim, *Mystagogia* 14 (*PG* 91, 692D-693A) [*Mystagogia*, trad. rom. D. Stăniloae, Edit. IBMBOR, Bucureşti, 2000, p. 32]; *Scholia in Ecclesiasticam Hierarchiam* III, 3, 7 (*PG* 4, 141C) [Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scoliile despre Ierarhia Bisericească*, în Sf. Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, trad. rom. D. Stăniloae, Ed. Paidea, Bucureşti, 1996, pp. 107-109]. Borgia, nr. 35, p. 28 [trad. rom. cit., p. 70].

[18] *LEW*, pp. 314-315.

[19] Mateos, *Typicon* I, pp. 62, 144.

capitala: incendii, cutremure de pământ, ploaie de cenuşă, invazia persanilor sau a musulmanilor[20].

Însăşi ideea de a plasa *ectenia întreită* după Evanghelie a fost inspirată, fără îndoială, de procesiunile penitenţiale solemne. De trei ori pe an, oprirea procesiunii din Forum devenea o slujbă a citirilor, dar în loc să se rostească după Evanghelie acele ectenii proprii Liturghiei Cuvântului, se zicea doar ectenia întreită. Această practică stă probabil la originea recitării ecteniei după Evanghelia Liturghiei, cu atât mai mult cu cât ectenia mare fusese deja transferată după intrarea cu Evanghelia.

4. Concluzii privind ectenia întreită

Rugăciunea de tip litanie pe care, pentru simplificarea exprimării, o numim ectenie [întreită], este una dintre rugăciunile în serie (συναπτή) rostite de diacon (*diaconale*).

Spre deosebire de ecteniile (συναπτή) obişnuite, în ectenia [întreită] diaconul întâi instruieşte poporul asupra răspunsului şi îl invită să se roage stăruitor; apoi se adresează direct lui Dumnezeu printr-o serie de invocaţii care fac apel la milostivirea dumnezeiască. Fiecare invocaţie se termină prin trei verbe de implorare, care accentuează necesitatea răspunsului.

La ultima cerere, inspirată din Psalmul 50, poporul răspundea *Doamne, miluieşte,* de nouă sau doisprezece ori, cântându-l, probabil, cu mâinile ridicate. Chiar această repetare a lui *Doamne, miluieşte* este numită „rugăciune stăruitoare" (ἡ ἐκτενὴς ἱκεσία) şi a dat ecteniei numele de „marele Doamne, miluieşte". În vremea rugăciunii stăruitoare, episcopul – rostind cu voce joasă rugăciunea şi cerând lui Dumnezeu să primească rugăciunea de cerere a poporului şi să trimită mila Sa cea bogată – binecuvânta mulţimea de trei ori în dreapta şi de trei ori în stânga, încheind rostirea rugăciunii cu voce tare, printr-o doxologie, al cărei text confirmă motivele încrederii în Dumnezeu.

---

[20] Incendiu, 1 sept.; cutremur: 7 şi 26 oct., 26 ian.; asediul agarenilor: 16 aug. etc.

La Constantinopol, ectenia [întreită] era rugăciunea de tip litanie proprie procesiunilor penitențiale; diaconul o rostea la fiecare oprire a procesiunii. La procesiuni cu mare solemnitate, care cuprindeau o rânduială a citirilor în Forum, ectenia întreită era singura litanie rostită după Evanghelie și, însoțită de binecuvântarea care îi urma, încheia oprirea.

Către secolul al VIII-lea ectenia întreită a fost introdusă în Liturghia Cuvântului, ocupând locul de după Evanghelie, ca la procesiuni, intercalându-se între omilie și rugăciunea pentru catehumeni. Aceasta se întâmpla în aceeași perioadă în care ectenia mare era mutată înaintea trisaghionului.

Inserarea ecteniei întreite în locul său actual nu este o evoluție liturgică fericită. Ea bulversează planul rugăciunilor de după citiri și face nepotrivită și dezadaptată rostirea ecteniei pentru catehumeni.

II. RUGĂCIUNEA ȘI ECTENIA PENTRU CATEHUMENI

1. Rugăciunea

Din această rugăciune, doar prima și ultima (invitația finală, pentru plecarea capetelor) exclamație sunt adresate catehumenilor; celelalte propun credincioșilor diferite teme de rugăciune.

Catehumenii sunt invitați să se roage în taină (εὔξασθε) și, conform *Constituțiilor Apostolice*, în genunchi[21], în vreme ce comunitatea de credincioși, în virtutea sacerdoțiului lor, mijlocesc pentru ei înaintea lui Dumnezeu.

Acestea sunt motivele date de Sfântul Ioan Gură de Aur pentru a explica de ce catehumenii nu răspund la ectenie și sunt invitați să plece înainte de rugăciunea credincioșilor: rugăciunea lor nu poate fi încă adusă lui Hristos; nu au încă îndrăznirea fiască (παῤῥησίαν), dar au nevoie ca alții să se roage pentru ei. Ei sunt în afara cămării împărătești, departe de sfântul altar. Acestea sunt motivele pentru

[21] *ConstAp* VIII, 6, 8 (ἐγείρεσθε) (Funk, 480); Sf. Ioan Gură de Aur, *In 2 ad Corinthos*, 2, 8 (*PG* 61, 403).

care sunt îndepărtați atunci când urmează să se facă cinstitele rugăciuni acolo (= rugăciunea credincioșilor)[22].

Credincioșii cer lui Dumnezeu să-i pregătească pe catehumeni prin harul necesar și să-i facă membri ai Bisericii celei sobornicești (catolicești) și apostolești. Întâi, să le ierte păcatele (ἐλεήσῃ), apoi, să-i învețe Cuvântul adevărului, pe care, în interpretarea Sfântului Ioan Gură de Aur, îl putem învăța doar de la Dumnezeu, căci nu avem învățător pe pământ (*Mt.* 23, 8), ci suntem toți ucenici ai lui Dumnezeu (*Is.* 54, 13; *Ioil* 6, 45). În sfârșit, să le descopere lor Evanghelia dreptății, adică – tot în interpretarea Sfântului Ioan Gură de Aur – Evanghelia care nu numai că dă iertarea păcatelor, dar și îndreaptă, trezindu-le prin aceasta dorința de a fi botezați[23]. În final, cerem ca ei să fie încorporați în comunitatea creștină, Biserica cea sobornicească (catolicească) și apostolească.

Următoarea cerere: „Mântuiește, miluiește, apără și-i păzește pe dânșii, Dumnezeule, cu harul Tău", provine din invitația la ridicare după plecarea genunchilor, indicată explicit de Sfântul Ioan Gură de Aur[24] și *Constituțiile Apostolice*[25]. Vom studia acest aspect în legătură cu rugăciunea credincioșilor.

2. Binecuvântarea și concedierea catehumenilor

Catehumenii, înainte de a pleca, trebuie să primească binecuvântarea, care constă într-o rugăciune precedată de invitația diaconului de a-și pleca capetele. Rugăciunea, rostită de protos, abundă în referiri scripturistice:

> Doamne Dumnezeul nostru, Care întru cele de sus locuiești și spre cei smeriți privești (*Ps.* 112, 5b-6a), Cel ce ai trimis mântuire neamului omenesc pe Unul-Născut Fiul Tău și Dumnezeu, pe Domnul nostru Iisus Hristos (cf. *Gal.* 4, 4; *I In.* 4, 9), caută spre robii Tăi cei chemați, care și-au plecat grumajii înaintea Ta, și învrednicește-i, la vremea cuvenită (*Ps.* 31, 6), de baia nașterii celei de a doua (*Tit* 3, 5), de iertarea păcatelor și de veșmântul nestricăciunii (cf. I *Cor.* 15, 53-54); unește-i pe dânșii cu sfânta

[22] *In 2 ad Corinthios* 2, 5 (PG 61, 399).
[23] *Ibid.*, 2 (PG, 61, 400).
[24] *Ibid.*, 2, 8 (PG 61, 403).
[25] VIII, 6, 8; (FUNK 480).

Ta sobornicească şi apostolească Biserică şi-i numără pe dânşii cu turma Ta cea aleasă. Ca şi aceştia împreună cu noi să slăvească preacinstitul şi de mare cuviinţă numele Tău, al Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin.[26]

Binecuvântarea reia cererile făcute pentru catehumeni în ectenia precedentă. Chemarea lui Dumnezeu indică universalitatea voinţei Sale mântuitoare; plecarea capetelor (literal: a grumajilor) catehumenilor poate face aluzie la promptitudinea lor în a accepta jugul lui Hristos. Efectele botezului sunt descrise în termenii naşterii din nou, ai iertării păcatelor şi ai învierii sau ai vieţii nestricăcioase.

După Sfântul Ioan Gură de Aur[27], binecuvântarea dumnezeiască a catehumenilor este dovada că Dumnezeu a împlinit rugăciunea în favoarea lor, căci „nu omul este cel ce binecuvintează – urmează el – ci [doar se dă binecuvântarea] prin limba sa şi prin mâna sa, căci Împăratului Însuşi oferim capetele [plecate ale] celor prezenţi"; această frază, interesantă, afirmă că lui Dumnezeu îi sunt plecate capetele catehumenilor pentru ca El Însuşi să pună peste ei mâna Sa. Descrierea Sfântului Ioan Gură de Aur implică gestul protosului de a-şi pune mâna peste catehumeni şi, fără îndoială, de a rosti rugăciunea cu voce tare. Principiile enunţate de el cu această ocazie privind binecuvântarea catehumenilor sunt, fără îndoială, aplicate la toate binecuvântările de acest gen care încheie o rugăciune tip litanie sau o slujbă.

Mai trebuie doar să-i îndepărtăm pe catehumeni. Diaconul este cel care îi invită să plece. În *Constituţiile Apostolice,* concedierea lor este foarte simplă: „Mergeţi în pace, catehumenilor"[28]. Repetările întâlnite în formula bizantină actuală: „Câţi [sunteţi] catehumeni, ieşiţi. Catehumenilor, ieşiţi. Câţi [sunteţi] catehumeni, ieşiţi. Ca niciunul dintre catehumeni [să nu rămână]!", presupune existenţa a doi diaconi rostindu-le alternativ, cum încă se face la ruşi, în timp ce diaconii se asigură de plecarea catehumenilor:

---

[26] *Liturghier,* 2012, pp. 154-155.

[27] *Omilia* cit., 8 (*PG* 61, 404).

[28] VIII, 6, 143 (Funk 480).

3. Ectenia cererilor

În *Constituțiile Apostolice* și la Sfântul Ioan Gură de Aur, se intercalează între rugăciunea pentru catehumeni și binecuvântare, o mare parte din cererile care astăzi alcătuiesc ectenia „îngerului de pace" sau a cererilor (αἴτησις = cerere). La aceasta, catehumenii răspundea ei înșiși, fiind în picioare[29]. Așa încep aceste cereri în documentele citate:

Constituțiile Apostolice	**Sfântul Ioan Gură de Aur**
Pacea lui Dumnezeu	Înger de pace
Ziua cu pace și fără de păcat	Vremuri pașnice
Toată vremea vieții	Ziua și toată viața cu pace
Moarte creștinească	Sfârșit creștinesc
Dumnezeu binevoitor	Cele bune și de folos
Iertarea păcatelor	

Notăm că nici la Sfântul Ioan Gură de Aur și nici în *Constituțiile Apostolice* această ectenie nu apare ca adaos la cea a credincioșilor, care încheie seria de rugăciuni. Dimpotrivă, la sfârșitul slujbei de dimineață și de seară se găsește după cea a credincioșilor. Concluzia care pare să se desprindă este că ectenia cererilor face trecerea de la celebrarea liturgică spre viața cotidiană; este motivul pentru care cerem înger de pace călăuzitor și zi pașnică; aducerea aminte de eshaton, cuprinsă aici, ne ajută să menținem efervescența vieții creștine [autentice].

Deoarece catehumenii trebuie să plece în acest moment, era rostită pentru ei și, probabil pentru a evita repetițiile, și pentru celelalte categorii de persoane care trebuiau să plece. Credincioșii, dimpotrivă, rămâneau după rugăciunea pentru ei, pentru a participa la Liturghia Euharistică; deci nu era momentul rostirii ecteniei cererilor. Situația era diferită la slujbele de dimineață și de seară; credincioșii trebuiau să părăsească biserica imediat după binecuvântare, ectenia cererilor găsindu-și, astfel, locul său în acest moment.

Remarcăm faptul că, înainte de rugăciunea de mulțumire după împărtășire, care odinioară era rugăciunea finală a Liturghiei bi-

[29] *ConstAp* VIII, 6, 8 (FUNK 480); Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *In 2 ad Cor.*, Omilia 2, 8 (PG 61, 403-404).

zantine, a fost amplificată vechea intervenţie *pe noi înşine şi unii pe alţii* (ἑαυτοῦς καὶ ἀλλήλους) integrând o cerere tipică din ectenia cererilor (αἴτησις):

> Ziua toată desăvârşită, sfântă, cu pace şi fără de păcat cerând, pe noi înşine şi unii pe alţii...

Este singurul loc din Liturghia credincioşilor în care ar trebui să exprimăm această cerere.

III. RUGĂCIUNILE ŞI ECTENIILE PENTRU CREDINCIOŞI

Structura actuală a acestei secţiuni este neobişnuită: miezul său este alcătuit din două rugăciuni, numite rugăciuni pentru credincioşi, fiecare încadrată de o ectenie foarte scurtă.

1. Prima ectenie

Prima ectenie se deschide prin invitarea credincioşilor la rugăciune. Cuvintele *câţi [suntem] credincioşi* (ὅσοι πιστοί) deschid, de asemenea, rugăciunea credincioşilor în *Constituţiile Apostolice*[30]. Singura cerere care urmează este veche chemare la ridicare: *Apără...* (ἀντιλαβοῦ). Diaconul exclamă apoi: *Înţelepciune!* iar preotul, care a rostit rugăciunea în taină, încheie prin doxologia obişnuită: *Că Ţie se cuvinte toată slava...* Trebuie remarcat că, în această ectenie, ca şi în cea următoare, este omis îndemnul: *pe noi înşine şi unii pe alţii* (ἑαυτοῦς καὶ ἀλλήλους), întâlnit în toate celelalte locuri. Problemele puse de acest formular nu pot fi rezolvate decât mai târziu, când vom analiza ansamblul elementelor acestei secţiuni.

2. A doua ectenie

La ruşi, cea de a doua ectenie nu este identică cu cea dintâi, ci cuprinde o bună parte din cererile care alcătuiesc ectenia mare

---

[30] VIII, 10, 2 (FUNK, 488).

(συναπτή). Practica este întâlnită și la români[31], și corespunde celei semnalate de numeroase mss. Dintre acestea citäm după Strittmatter[32], *Sinai Gr. 1040* (*diaconicon*, sec. XII), unde ectenia mare (συναπτή) este atât de completă încât are și invitația *pe noi înșine și unii pe alții* (ἑαυτοῦς καὶ ἀλλήλους)[33], *Evhologhionul lui Porfirie, Leningrad Gr. 226* (sec. X)[34] și *Sinai Gr. 1020*, dar fără a da toate detaliile[35]. În plus, codicele *Modena* (*Bibl. Estense*) *a.R.7.20*, fol 9v, zice: „Iară și iară, în pace... *cererile sunt scrise la început*"[36]; iar versiunea latină a lui Erasmus: „Iară și iară... *și diaconul zice ecteniile*"[37].

Din studiul lui Strittmatter rezultă că abrevierea ectenie a început în Liturghia Darurilor Înaintesfințite și a trecut progresiv și în alte Liturghii. Pentru a ilustra aceasta, citează codicele *Barberini Gr. 329* (sec XI), *Grottaferrata Γ.β. VIII*, *Barberini Gr. 345*, *Vatican Gr. 1863* (toate trei din sec. XII), la care putem adăuga *Barberini Gr. 431* (din aceeași perioadă), *Grottaferrata Γ.β. XIII* (sec. XIII) și *Grottaferrata Γ.β. III* (sec. XIV)[38].

Traducerea georgiană din secolul la XI-lea prezintă cinci cereri diferite de cele actuale[39]. Versiunea arabă din aceeași perioadă, doar două[40]. Codicele *Paris Gr. 391* (sec. XII), fol. 12v, patru, începând cu „pentru sfântă mânăstirea aceasta" (= cererea nr. 8). *Barberini Gr. 316* (sec. XII), care are tot patru, alege nr. 2, 3, 8 și 11.

Diferitele modalități de abreviere arată că această ectenie abreviată nu este altceva decât un rest al ectenii complete, corespunzătoare rugăciunii credincioșilor care, în secolul al IV-lea, era rostită după plecarea diferitelor categorii de persoane care nu erau admise la

---

[31] *Dumnezeeștile Liturghii*, București, 1902, pp. 121-122. În ediția de la Târgoviște (1713), pp. 7-80, a doua ectenie, este abreviată, și îi lipsește și invitația introductivă „iară și iară".

[32] A. STRITTMATTER, „Notes on the Byzantine Synapte", *Traditio* X (1954), pp. 65-68.

[33] DMITRIEVSKI, *Opisanie* II, p. 133.

[34] KRASNOSELȚEV, *Svedeniia*, pp. 210-212.

[35] DMITRIEVSKI, *Opisanie* II, p. 141.

[36] *Apud* STRITTMATTER, art. cit., pp. 72-73.

[37] GOAR, p. 92.

[38] Art. cit., pp. 68-69, 84.

[39] JACOB, *Version géorgienne*, pp. 99-100.

[40] BACHA, pp. 425, 475.

împărtășire. Împărțirea în două mici ectenii nu este altceva decât o consecința existenței a două rugăciuni.

O tentativă interesantă a fost făcută de Filotei când a redactat diataxa sa, fiind încă egumen la Marea Lavră din Muntele Athos (*ante* 1374 d.Hr.). Dorind să păstreze cât mai mult din ectenia mare în vechiul său loc, a prescris rostirea cererilor 1, 2 și 3 împreună cu prima rugăciune a credincioșilor; iar cererile de la 7 la 11, cu cea de a doua[41]. În secolul al XVII-lea, întâlnim aceeași aranjare în codicele *Atena* 754[42].

3. Prima rugăciune pentru credincioși

Pentru a putea propune o interpretare a rolului său liturgic este necesară o analiză atentă a textului primei rugăciuni a credincioșilor.

Astăzi, cu precădere la Liturghie, întâlnim două rugăciuni „pentru credincioși". Cauza acestei situații trebuie căutată în structurile liturgice de tip constantinopolitan, nu tradiția palestiniană. La Constantinopol, la Utrenie și la Vecernie, înainte de rugăciunea plecării capetelor se rosteau și două rugăciuni pentru credincioși[43]. Rolul liturgic al rugăciunilor pentru credincioși în Liturghie trebuie, deci, determinat ținând seama de tradiția constantinopolitană.

Să analizăm textul primei rugăciuni:

> Mulțumim Ție, Doamne, Dumnezeul (*Apoc.* 11, 17) Puterilor, Care ne-ai învrednicit a sta și acum înaintea sfântului Tău jertfelnic și a cădea la îndurările Tale, pentru păcatele noastre și pentru cele din neștiință ale poporului (*Evr.* 9, 7).
>
> Primește Dumnezeule, rugăciunea (δέησις) noastră; fă-ne să fim vrednici a-Ți aduce rugăciuni, cereri și jertfe fără de sânge pentru tot poporul Tău;
>
> și ne învrednicește pe noi, pe care ne-ai pus întru această slujbă a Ta, cu puterea Duhului Tău celui Sfânt (cf. *II Cor.* 3, 6), ca fără de osândă

---

[41] Krasnoselțev, *Materiali*, p. 58. Trempelas, p. 6.

[42] Trempelas, p. 65.

[43] Pentru Vecernie, a se vedea Goar, pp. 36-37. Notăm că rugăciunea plecării capetelor este precedată de rugăciunea a 7-a din cele obișnuite ale Vecerniei, ceea ce indică amestecul tradiției constantinopolitane cu cea palestiniană. Pentru slujba Utreniei, *ibid.*, p. 45; la fel, a 12-a rugăciune din grupul palestinian, adică rugăciunea doxologiei, este intercalată între cele două rugăciuni ale credincioșilor și cea a plecării capetelor.

şi fără de sminteală, întru mărturisirea curată a cugetului nostru (cf. *II Cor.* 1, 12), să Te chemăm în toată vremea şi în tot locul (cf. *I Cor.* 1, 2) şi, auzindu-ne, milostiv să ne fii, întru mulţimea bunătăţii Tale.[44]

La o primă lectură, textul lasă impresia că rugăciunea nu este rostită în numele întregului popor, ci în numele clerului; pronumele „noi" îi desemnează pe slujitorii rânduiţi de Dumnezeu; despre popor se vorbeşte la persoana a treia, deşi cererea finală, cerând milostivirea dumnezeiască, îi priveşte probabil pe toţi. O rugăciune de acest tip, cerând har pentru clerici, nu a fost destinată să fie rostită cu voce tare.

Notăm insistenţa rugăciunii asupra mijlocirii „oficiale" a clerului între Dumnezeu şi oameni. În primul paragraf se aduc mulţumiri lui Dumnezeu pentru că a permis preoţilor să se prezinte înaintea jertfelnicului şi să ceară milostivire pentru ei înşişi şi pentru popor. Pentru a susţine ideea de mijlocire este citat textul din *Epistola către evrei* 9, 7, deşi acest text se referă la arhiereul iudaic, iar nu la slujirea preoţilor Noului Legământ.

Se dezvoltă în continuare ideea de mijlocire: preoţii trebuie să aducă lui Dumnezeu rugăciuni, mijlociri şi jertfe (θυσίας) fără de sânge pentru popor. Primii doi termeni se referă, fără îndoială, la rugăciunea litanică rostită în acest moment; ultimul termen, din cauza pluralului, se referă, probabil, la acelaşi lucru. În ciuda celebrării foarte frecvente, Jertfa euharistică va fi numită „jertfă fără de sânge", întotdeauna strict la singular. Aşadar, trebuie să fie vorba de un echivalent – inspirat din Vechiul Testament – al jertfelor (θυσίας) duhovniceşti din *I Petru* 2, 5.

Rugăciunea se încheie cerând ca preoţii să fie arătaţi vrednici a-L chema pe Dumnezeu pentru a dobândi totdeauna milostivirea Sa.

Aşadar, conţinutul rugăciunii se ţese în jurul unei singure idei: clericii oferind lui Dumnezeu rugăciuni pentru popor; în contextul în care rugăciunea este rostită, aceasta poate face referire foarte bine la rugăciunea-litanie [ectenia] adusă lui Dumnezeu, pe care poporul se pregăteşte să o cânte în acest moment.

[44] *Liturghier*, 2012, pp. 156-157.

4. A doua rugăciune pentru credincioşi

A doua rugăciune pentru credincioşi este caracterizată, la fel ca şi prima, prin deosebirea pe care o face între cler şi popor. Are două părţi: în prima parte, clericii se roagă pentru ei, iar în a doua pentru popor, dar nici măcar un singur „noi" nu include ambele categorii.

Iarăşi şi de multe ori cădem înaintea Ta şi ne rugăm Ţie, Bunule şi Iubitorule de oameni, ca, privind spre rugăciunea noastră, să curăţeşti sufletele şi trupurile noastre de toată necurăţia trupului şi a duhului şi să ne dai nouă să stăm nevinovaţi şi fără de osândă înaintea sfântului Tău jertfelnic. Şi dăruieşte, Dumnezeule, şi celor ce se roagă împreună cu noi, spor în viaţă, în credinţă (cf. *Fil.* 1, 25) şi în înţelegerea cea duhovnicească (*Col.* 1, 9). Dă-le lor să-Ţi slujească totdeauna, cu frică şi cu dragoste, şi, în nevinovăţie şi fără osândă, să se împărtăşească cu Sfintele Tale Taine şi să se învrednicească de cereasca Ta împărăţie (cf. *II Tes.* 1, 5).

Ca sub stăpânirea Ta totdeauna fiind păziţi, Ţie slavă să înălţăm, Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor.[45]

Ca şi în prima rugăciune, clerul este prezent înaintea jertfelnicului lui Dumnezeu. Poporul creştin este desemnat prin sintagma „cei ce se roagă împreună cu noi".

Traducerea frazei „spor în viaţă, în credinţă şi în înţelegerea cea duhovnicească" (προκοπὴν βίου καὶ πίστεως καὶ συνέσεως πνευματικῆς) trebuie explicată. În primul rând, adjectivul „duhovnicesc" califică doar substantivul „înţelegere, inteligenţă" (σύνεσις), conform *Col.* 1, 9. Pe de altă parte, cuvântul *viaţă* (βίος) nu se referă la viaţa duhovnicească (Ζωή) şi nici la cea morală (πολιτεία), ci la viaţa organică sau la mijloacele de subzistenţă; odată admise acestea, interpretarea care se impune este că trecerea anilor să fie însoţită de progres în credinţă şi înţelegerea dată de Sfântul Duh, cu alte cuvinte, maturizare creştină.

Rugăciunea face aluzie şi la împărtăşirea euharistică, făcând astfel legătura între cele două părţi ale Liturghiei.

---

[45] *Ibid.*, p. 158.

5. Sfântul Ioan Gură de Aur şi rugăciunile credincioşilor

Dorim să reţinem că distincţia dintre clerici şi credincioşi atât de clar şi de insistent subliniată de cele două rugăciuni ale credincioşilor este cu totul contrară ideii Sfântului Ioan Gură de Aur în această privinţă. În *Tâlcuirea la Epistola a doua către corinteni* (omilia 18)[46], el insistă îndeosebi asupra faptului că în multe situaţii nu se face nicio distincţie între clerici şi credincioşi; or, printre aceste ocazii, el citează expres şi rugăciunea credincioşilor:

> Sunt dar, unele locuri în care nu este separat preotul de cei pe care îi cârmuieşte [= credincioşii], cum ar fi atunci când se bucură cu teamă de înfricoşătoarele Taine, căci toţi la fel ne învrednicim de ele; nu ca în [Legea] cea Veche, unde una mânca preotul şi alta cei cârmuiţi [de el], şi nu era rânduit poporului să se împărtăşească de cele de care s-a împărtăşit preotul. Acum nu este aşa: căci tuturor un Trup este pus înainte şi un Potir.
>
> Şi este văzut cât de mult ia parte poporul la rugăciuni. Căci şi pentru energumeni, şi pentru penitenţi, împreună cu preotul şi credincioşii fac rugăciuni, şi toţi o singură rugăciune rostesc, o rugăciune plină de cererea milei [= *Doamne, miluieşte*].
>
> Iarăşi, când sunt îndepărtaţi din sfântul locaş cei ce nu pot fi părtaşi ai Sfintei Mese, altă rugăciune se face, şi toţi, la fel, cădem la pământ, şi la fel toţi ne ridicăm.

6. Plecarea genunchilor

Textul Sfântului Ioan Gură de Aur, vorbeşte de o prosternare în timpul rugăciunii credincioşilor. Formularul din *Constituţiile Apostolice* prescrie o plecare a genunchilor pe tot timpul ecteniei[47]. În plus, cele două rugăciuni pe care le-am analizat presupun şi ele o prosternare.

Cele două gesturi – prosternarea şi îngenuncherea – sunt, probabil, echivalente. Este posibil ca cei credincioşi, la început, să fi căzut cu faţa la pământ pentru ca apoi să fi rămas îngenuncheaţi.

[46] *PG* 61, 527.
[47] VIII, 10, 2 (FUNK, 488).

Pare imposibil de negat faptul că rugăciunea credincioşilor se făcea în genunchi. Dar se ridică o problemă deoarece, pe de altă parte, se constată că în răsărit, ca şi în apus, îngenuncherea era interzisă duminica şi în toată perioada pascală. Tertulian consideră această practică ca fiind tradiţională:

> 1. În legătură cu îngenuncherea în timpul rugăciunii sunt felurite observaţii, datorită câtorva care se abţin de a îngenunchea în ziua sabatului. Fiindcă aceştia produc neînţelegeri mai ales în biserică. 2. Domnul va da harul Său ca ei să cedeze, sau să se folosească de părerea lor fără să scandalizeze pe alţii. Noi, însă, precum am învăţat, în ziua învierii Domnului trebuie să ne ferim nu numai de neînţelegeri, ci de orice nelinişte şi activitate, amânându-ne chiar interesele proprii, ca să nu lăsăm vreun loc diavolului. La fel şi în timpul Rusaliilor, care se sărbătoresc cu aceeaşi solemnitate şi voie bună. 3. Dar cine şovăie să se prosterneze în faţa lui Dumnezeu măcar la prima rugăciune cu care începem ziua? 4. În timpul posturilor şi al privegherilor însă nicio rugăciune nu trebuie să se facă fără a sta în genunchi şi fără celelalte forme de umilinţă. Căci nu numai că ne rugăm, dar îi cerem iertare şi-I aducem mulţumiri lui Dumnezeu, Domnul nostru.[48]

Pe lângă tradiţia care interzicea îngenuncherea pentru rugăciune în ziua duminicii, pare să fi existat tradiţia de a îngenunchea pentru rugăciunea de dimineaţă, chiar şi în ziua Domnului. Era vorba, fără îndoială, de o rugăciune făcută în particular. Putem, totuşi, să ne întrebăm dacă aceasta nu a avut urmări ulterioare când s-a instituit rugăciunea publică.

De asemenea, reţinem distincţia făcută de Tertulian între „rugăciune" şi „umilinţă", cea din urmă presupunând plecarea genunchilor. Dacă am dori să traducem în greceşte aceşti doi termeni, am zice εὐχή şi δέησις. Or, rugăciunea credincioşilor, după cum apare din textul ei (δεηθῶμεν) este de tip δέησις.

Vechea practică de a renunţa la îngenunchere duminica şi în perioada pascală a fost reţinută de Sinodul de la Niceea:

> Deoarece sunt unii care îşi pleacă genunchii Duminica şi în zilele Cincizecimii – pentru ca toate să se păzească în acelaşi fel în fiecare

[48] *De Oratione* XXIII, Corpus Christianorum, Series Latina I, Thurnhout, 1954, pp. 271-272 [„Despre rugăciune", în *Apologeţi de Limbă Latină* (*PSB* 3), trad. rom. N. Chiţescu, E. Constantinescu, P. Papadopol şi D. Popescu, Edit. IBMBOR, Bucureşti, 1981, p. 243].

parohie, sfântului sinod i s-a părut ca rugăciunile să fie aduse lui Dumnezeu stând ei în picioare.[49]

Tradiția continuă în secolele al IV-lea şi al V-lea. Iată mărturia Sfântului Vasile cel Mare:

> Facem rugăciuni stând în picioare, în zi de duminică, dar nu cunoaştem toți motivul [...] Biserica îşi învață fiii să se roage în această zi stând în picioare [...] Biserica ne-a învățat că în această perioadă [a Cincizecimii] să facem rugăciuni stând în picioare.[50]

Dintre părinții apuseni, întâlnim aceeaşi opinie la Fericitul Augustin[51].

Sinodul Trulan (691 d.Hr.), în canonul 90, repetă indicația de la Niceea şi confirmă practica universală:

> Am primit în mod canonic, de la de Dumnezeu purtătorii Părinții noştri, să nu plecăm genunchii în duminici, cinstind [astfel] Învierea lui Hristos.[52]

Canonul continuă, indicând detaliat momentele precise ale Vecerniei bizantine de sâmbătă sau de duminică, în care vom începe să omitem îngenuncherea şi în care o vom relua.

În fața unei tradiții atât de constante, atestată de părinți şi pusă în canoane sinodale, rămânem perplecşi înaintea mărturiei Sfântului Ioan Gură de Aur, a *Constituțiilor Apostolice* şi a rugăciunilor Liturghiei care vorbesc de prosternare sau de îngenunchere în timpul ecteniei credincioşilor, ca despre ceva de la sine înțeles.

Pentru cele două rugăciuni ale credincioşilor, am putea spune că nu Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, ci cea a Sfântului Vasile, era folosită odinioară duminica. Dar dificultate rămâne în picioare privind mărturia Sfântului Ioan Gură de Aur şi a *Constituțiilor Apostolice*, deoarece în secolul al IV-lea Liturghia era săvârşită în primul rând duminica şi, ca urmare, practicile descrise de aceste documente trebuie să se refere la celebrările duminicale.

---

[49] Canonul XX (MANSI 2, 678) [*Canoanele Bisericii Ortodoxe*, p. 64].

[50] *De Spiritu Sancto* 66 (*PG* 32, 192) [*Despre Sfântul Duh* (*PSB* 12), trad. rom. C. Cornițescu şi T. Bodogae, Edit. IBMBOR, Bucureşti 1988, pp. 80-81].

[51] *Epistola* 55, ad Ianuarium XV, 8 (*PL* 33, 217-218).

[52] MANSI 11, 981-982 [ed. rom. cit., p. 155].

Nu încercăm să rezolvăm această problemă, ci vrem doar să identificăm câteva soluții posibile. În primul rând, distincția lui Tertulian între „rugăciune" și „[rugăciune de] umilință", alături de practica de a face rugăciunea de dimineața îngenuncheați, chiar şi duminica: rugăciunea (δέησις) particulară de dimineață a putut influența şi restul rugăciunilor, chiar şi cele făcute în obşte. Apoi, deoarece catehumenii şi, similar, celelalte categorii care nu erau admise la Euharistie, se rugau în genunchi în vreme ce credincioşii mijloceau pentru ei, a putut influența şi rugăciunea credincioşilor, antrenându-i pe credincioşi să îngenuncheze şi ei. Ulterior, totuşi, a fost suprimată îngenuncherea, omițând invitația *plecând genunchii* (κλίνωμεν γόνυ) şi modificând invitația ridicării.

7. Exclamația *Apără, mântuieşte...* (ἀντιλαβοῦ)

În rugăciunile pentru diferitele categorii de persoane şi în cele pentru credincioşi, îngenuncherea înceta puțin înainte de rugăciunea pe care o rostea episcopul şi care era ascultată stând în picioare. După *Constituțiile Apostolice,* diaconul indica momentul ridicării, prin formule diferind de la caz la caz:

1. catehumeni: *catehumenilor, ridicați-vă.*[53]
2. energumeni: *mântuieşte-i şi-i scoală pe dânşii, Dumnezeule, cu puterea Ta.*[54]
3. fotizomeni (cei pentru luminare): *mântuieşte-i şi-i scoală pe ei, prin harul Tău.*[55]
4. penitenți: *mântuieşte-i pe dânşii, Dumnezeule, şi-i scoală prin mila Ta, sculându-i* etc.[56]
5. credincioşi: *mântuieşte-ne şi ne scoală pe noi, Dumnezeule, cu mila Ta, ridicându-ne.*[57]
6. după Anafora: *scoală-ne pe noi, Dumnezeule, prin harul Tău.*[58]
7. după împărtăşire: *ridicați-vă.*[59]

[53] ἐγείρεσθε, οἱ κατηχούμενοι (VIII, 6, 8; FUNK 480).
[54] σῶσον καὶ ἀνάστησον αὐτούς, ὁ Θεός, ἐν τῇ δυνάμει σου (VIII, 7, 3; *ibid.*, 482).
[55] σῶσον καὶ ἀνάστησον αὐτούς ἐν τῇ σῇ χάριτι (VIII, 8, 3; *ibid.*, 484).
[56] σῶσον αὐτούς, ὁ Θεός, καὶ ἀνάστησον τῇ ἐλέει σου, ἀναστάντες κτλ. (VIII, 9, 6; *ibid.*, 486).
[57] σῶσον καὶ ἀνάστησον ἡμᾶς, ὁ Θεός, τῇ ἐλέει σου, ἐγειρώμεθα (VIII, 10, 21-22; *ibid.*, 492).
[58] ἀνάστησον ἡμᾶς, ὁ Θεός, ἐν τῇ χάριτι σου (VIII, 13, 9; *ibid.*, 516).
[59] ἐγειρώμεθα (VIII, 14, 3; *ibid.*, 518).

8. credincioşii, la Vecernie: *mântuieşte-ne şi ne scoală pe noi, Dumnezeule, prin Hristosul Tău, sculându-ne* etc.[60]
9. credincioşii, la Utrenie: *mântuieşte-i, Dumnezeule, şi-i scoală prin harul Tău.*[61] (De această dată cererea este redactată ca rubrică, ceea ce explică folosirea persoanei a treia în locul persoanei întâi).

Întâlnim, deci, două tipuri de formule: una lungă (2, 3, 4, 5, 6, 8, 9), incluzând verbul ἀνάστησον [a scula, a învia] şi, de obicei, şi verbul σῶσον [a salva, a mântui, a răscumpăra]; şi alta scurtă (1, 7): ἐγειρώμεθα sau ἐγείρεσθε [a ridica]; uneori cele două sunt alăturate (5, cf. 8). Cererea de „sculare [ridicare/trezire]" o include pe cea de „înviere", al cărui simbol este. Se adaugă cereri de chemare a harului lui Dumnezeu (3, 6, 9), a milei Sale (4, 5), a puterii Sale (2), sau a mijlocirii lui Hristos (8).

Considerăm neîndoielnic faptul că cererea actuală „*apără, mântuieşte [...] cu harul Tău*" (ἀντιλαβοῦ, σῶσον, τῇ σῇ χάριτι) este strâns legată de formula „*mântuieşte şi ridică [...] cu harul Tău*" (σῶσον καὶ ἀνάστησον τῇ σῇ χάριτι) din *Constituţiile Apostolice*; formula actuală provine, fără îndoială, din adaptarea unei formule mai vechi, adaptare necesară având în vedere faptul că îngenuncherea în vremea ecteniei a ieşit din uz. Invitaţia la îngenunchere, odinioară exprimată la începutul ecteniei, a fost şi ea omisă, dar aluzia la prosternare a supravieţuit în rugăciunile credincioşilor.

8. Formula *Pe noi înşine...* (ἑαυτούς)

Formula liturgică „*pe noi înşine şi unii pe alţii*" (ἑαυτούς καὶ ἀλλήλους) este deosebit de veche. Patru pasaje din *Apologia I* a Sfântului Iustin cuprind expresii de acest tip:

Cap. XIV: „noi ... am renunţat a mai crede în aceia (în demoni), şi urmăm singurului Dumnezeu nenăscut, prin Fiul".[62]

---

[60] σῶσον καὶ ἀνάστησον ἡμᾶς, ὁ Θεός, διὰ τοῦ Χριστοῦ σου, ἀναστάντες κτλ. (VIII, 36, 2; *ibid.*, 544).

[61] σῶσον αὐτούς, ὁ Θεός, καὶ ἀνάστησον ἐν τῇ χάριτι σου (VIII, 38, 1; *ibid.*, 546).

[62] ἡμεῖς ἐκείνων (i.e. δαιμόνον) μὲν ἀπέστημεν, Θεῷ δὲ μόνῳ τῷ ἀγεννήτῳ διὰ τοῦ Υἱοῦ ἑπόμεθα (*PG* 6, 384) [*Apologeţi de limbă greacă* (*PSB* 2), trad. rom. O.N. Căciulă, Edit. IBMBOR, Bucureşti, 1980, p. 33].

Cap. XXV: „pentru Iisus Hristos [...] ne-am consacrat Dumnezeului celui nenăscut și mai presus de patimi, [pe noi înșine] care suntem încredințați”.[63]

Cap. XLIX: „s-au lepădat de idoli și s-au devotat [pe ei înșiși] Dumnezeului celui nenăscut, prin Hristos”.[64]

Cap. LXXI: „vă vom explica acum modul în care, înnoiți prin Hristos, ne-am consacrat pe noi înșine lui Dumnezeu”.[65]

Avem impresia că este vorba de o formulă stereotipă, posibil o formulă liturgică aflată în legătură cu botezul. Ultimul pasaj este plasat într-un context baptismal, dar și celelalte vorbesc de convertirea de la idoli la adevăratul Dumnezeu. Se folosește de trei ori verbul ἀνατίθεσθαι, *a se consacra*. În *Constituțiile Apostolice* este folosit verbul παρατίθεσθαι [= *a se da*], dar fraza este uneori identică cu cea a Sfântului Iustin:

Către catehumeni: *Pe voi înșivă singurului Dumnezeu nenăscut, prin Hristosul Său, să vă dați.*[66]

Către credincioși: *Să ne ridicăm, rugându-ne stăruitor, pe noi înșine și unii pe alții Dumnezeului Celui viu, prin Hristosul Său, să ne dăm.*[67]

Înainte de împărtășire: *Sculându-ne, pe noi înșine lui Dumnezeu, prin Hristos, să ne dăm.*[68]

După împărtășire: *Să ne ridicăm, prin harul lui Hristos, pe noi înșine singurului Dumnezeu nenăscut și Hristosului Său, să ne dăm.*[69]

La rugăciunea credincioșilor, la Utrenie: *Pe noi înșine și unii pe alții Dumnezeului celui viu, prin Cel Unul-născut al Său, să ne dăm.*[70]

---

[63] διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τούτων μὲν κατεφρονήσαμεν, Θεῷ δὲ τῷ ἀγενήτῳ καὶ ἀπαθεῖ ἑαυτοὺς ἀνεθήκαμεν (*ibid.*, 365) [*ibid.*, p. 41].

[64] τοῖς εἰδόλοις ἀπετάξαντο καὶ τῷ ἀγεννήτῳ Θεῷ διὰ τοῦ Χριστοῦ ἑαυτοὺς ἀνέθηκαν (*ibid.*, 401) [*ibid.*, p. 57].

[65] ὃν τρόπον δὲ καὶ ἀνεθήκαμεν ἑαυτοὺς τῷ Θεῷ καινοποιηθέντες διὰ τοῦ Χριστοῦ ἐξηγεσόμεθα (*ibid.*, 420) [*ibid.*, p. 66].

[66] ἑαυτοὺς τῷ μόνῳ ἀγεννήτῳ Θεῷ διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ παράθεσθε (VIII, 6, 8; Funk 480).

[67] ἐγειρώμεθα, δεηθέντες ἐκτενῶς ἑαυτοὺς καὶ ἀλλήλους τῷ ζῶντι Θεῷ διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ παραθώμεθα (VIII, 10, 22; *ibid.*, 492).

[68] Ἀναστάντες ἑαυτοὺς τῷ Θεῷ διὰ τοῦ Χριστοῦ παραθώμεθα (VIII, 13, 9; *ibid.*, 516),

[69] ἐγειρόμεθα, ἐν χάριτι Χριστοῦ ἑαυτοὺς τῷ μόνῳ ἀγεννήτῳ Θεῷ καὶ τῷ Χριστῷ αὐτοῦ παραθώμεθα (VIII, 14, 3; *ibid.*, 518),

[70] ἑαυτοὺς καὶ ἀλλήλους τῷ ζῶντι Θεῷ διὰ τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ παραθώμεθα (VIII, 38, 2; *ibid.*, 546)

Către credincioşi: *Pe noi înşine şi unii pe alţii Dumnezeului Celui viu, prin Hristosul Său, să ne dăm.*[71]

Variantele minore care diversifică aceste formule pot fi indiciul unei vechi spontaneităţi. Uneori *pe noi înşine* (ἑαυτούς) rămâne singur (rugăciunea pentru catehumeni; rugăciunile înainte şi după împărtăşire), dar în cele trei texte provenind din rugăciunile pentru credincioşi este amplificat prin *„unii pe alţii"* (ἀλλήλους). Verbul ἀνατίθεσται „a se consacra" cedează locul său lui παρατίθεσται „a se da", „a se pune în mâinile", mult mai potrivit vieţii noastre cotidiene.

Formula *„pe noi înşine"* (ἑαυτούς) este întotdeauna plasată înaintea unei rugăciuni. Abandonarea în mâinile lui Dumnezeu, reprezentată de credinţa în comuniunea şi solidaritatea creştină, este condiţia necesară pentru ca rugăciunea să fie împlinită.

Putem deduce că rugăciunile pentru popor, rostite cu voce tare, erau întotdeauna precedate de *„pe noi înşine"* (ἑαυτούς); dimpotrivă, rugăciunile pentru daruri, ale cădirii, pentru cler, rostite în taină, nu prezentau această invitaţie introductivă. Dintre rugăciunile pentru clerici, o reţinem pe cea a intrării în formularul său obişnuit, prima rugăciune a credincioşilor, rugăciunea proscomidiei sau rugăciunea apropierii de jertfelnic; şi, într-o epocă mai recentă, rugăciunea heruvicului. Câteva rugăciuni pentru popor, care fac excepţie [de la principiul enunţat mai sus], cum sunt cea a trisaghionului sau cea dinaintea Evangheliei, nu-şi au locul original în Liturghie[72].

Rugăciunile pentru popor se prezintă sub două forme diferite. Rugăciunea poate fi precedată de o ectenie, şi în cazul acesta *„pe noi înşine"* (ἑαυτούς) încheie ectenia (rugăciunea pentru catehumeni, a doua rugăciune pentru credincioşi, rugăciunea pregătirii pentru împărtăşanie, care încheie ectenia *Pe toţi sfinţii* – πάντων τῶν ἁγίων), sau rugăciunea nu este precedată de o ectenie, iar exclamaţia *„pe noi înşine"* (ἑαυτούς) urmează imediat după invitaţia la rugăciune. În opinia noastră, acesta este cazul rugăciunii de mulţumire pentru împărtăşire. Să vedem formularul actual:

[71] ἑαυτοὺς καὶ ἀλλήλους τῷ ζῶντι Θεῷ διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ παραθώμεθα (VIII, 36, 3; *ibid.*, 544),

[72] Cf. cap. IV, pp. 164-170, cap. V, pp. 205-208.

Drepţi! Primind [...] ale lui Hristos Taine, se cuvine să mulţumim Domnului.
Apără, mântuieşte...
Ziua toată [...] pe noi înşine (ἑαυτούς) ...
Rugăciunea: Mulţumim Ţie...

Formula „Apără, mântuieşte" (ἀντιλαβοῦ), după cum am văzut mai sus, provine dintr-o altă formulă mult mai veche, care invita la ridicarea în picioare după îngenunchere. Deci, această formulă este superfluă în acest loc, unde exclamaţia „Drepţi!" a început prima invitaţie. În *Constituţiile Apostolice,* invitaţia la ridicare (ἐγειρώμεθα) precede exclamaţia *Pe noi înşine* (ἑαυτούς), dar nu există vreo formulă echivalentă pentru „Apără, mântuieşte..."[73]:

Totuşi, ni se pare normal ca invitaţia la rugăciune să fie imediat urmată de cealaltă invitaţie *„pe noi înşine"* (ἑαυτούς) chemând la credinţă şi la milostenie; similar în cazul ecteniilor unde există un interval de timp între cele două invitaţii, „umplut" prin rugăciunea obştească rostită cu voce tare, considerăm că şi în celălalt caz, unde ectenia lipseşte, un moment de rugăciune în taină ar putea să se interpună între invitaţia iniţială şi formula *„pe noi înşine"* (ἑαυτούς). Astfel, aceasta ar servi nu doar la actualizarea credinţei comunităţii ci, în acelaşi timp, şi ca să încheie rugăciunea tainică, atrăgând atenţia spre ceea ce protosul urmează să rostească cu voce tare.

9. Rolul liturgic al rugăciunilor pentru credincioşi

Primul lucru de care trebuie să ţinem cont în determinarea rolului liturgic al rugăciunilor credincioşilor este oferit de Vecernia şi Utrenia constantinopolitană. În aceste slujbe, cele două rugăciuni ale credincioşilor nu sunt însoţite de două ectenii mici, exact invers decât ce se întâmplă în Liturghie. După tipicon, se rosteşte ectenia mare (συναπτή) urmată de ectenia cererilor (αἴτησις)[74]. Aceasta aduce în discuţie cele două ectenii mici actuale.

Pe de altă parte, în vechile documente nu se întâlneşte niciodată mai mult de o singură ectenie a credincioşilor, aceea având formula-

[73] VIII, 14 (Funk, 518).
[74] Mateos, *Typicon* II, index liturgic, s.v. εὐχή VII, a.

rul complet. Am văzut, mai sus, că în vechile evhologhioane dinainte de secolul al XII-lea, şi chiar ulterior, ectenia care însoţeşte a doua rugăciune este ectenia mare completă sau abreviată într-o oarecare măsură. Mai mult, invitaţia *câţi [suntem] credincioşi* (ὅσοι πιστοί), care deschide prima dintre cele două ectenii actuale, era exact începutul singurei ectenii mari din *Constituţiile Apostolice*. Şi astfel, ajungem la concluzia că cele două ectenii mici nu îşi au originea aici.

Dar, în acest caz, cum explicăm prezenţa a două rugăciuni pentru o singură ectenie? Să încercăm să clarificăm situaţia. În prima rugăciune clericii se roagă pentru ei înşişi, ca să se învrednicească să aducă lui Dumnezeu rugăciunile făcute de credincioşi. Deoarece nu există nicio pauză între concedierea catehumenilor şi invitaţia *câţi [suntem] credincioşi* (ὅσοι πιστοί), începutul rugăciunii credincioşilor, prima parte trebuie să fi fost citită în taină, în vremea rostirii ecteniei; de altfel, citirea în taină este caracteristică rugăciunilor făcute pentru clerici. Tradiţia constantinopolitană avea deci două rugăciuni pentru ectenia credincioşilor: prima, rostită în taină în timpul ecteniei, a doua, cu voce tare, drept concluzie a ecteniei.

Întâlnim aceeaşi practică în *Testamentul Domnului nostru Iisus Hristos*:

> Cuvântul de îndemn al diaconului: „Să ne ridicăm. Fiecare să-şi ştie locul său. Catehumenii să plece. [...] Luaţi aminte: să ne rugăm ca nişte fii ai luminii. Să rugăm pe Domnul, Dumnezeul şi Mântuitorul nostru Iisus Hristos".
>
> Apoi când preotul sau episcopul începe rugăciunea, poporul să se roage şi să îngenuncheze. Iar diaconul să zică astfel: „Să ne rugăm pentru pacea care este din cer [...] Pentru credinţa noastră" [...]
>
> Să ne înălţăm în Duhul Sfânt [...]
>
> După aceea să încheie episcopul [şi] poporul să zică: Amin.[75]

Documentul menţionează două rugăciuni ale episcopului; prima era *începută* imediat după ce diaconul a rostit invitaţia iniţială; dar diaconul continua ectenia; aşadar, se pare că rugăciunea şi ectenia erau zise în acelaşi timp. Rugăciunea era concomitentă cu îngenuncherea poporului. Notăm că prima parte a rugăciunilor bizantine

[75] I, 35 (ed. RAHMANI, Mangonce, 1899, pp. 82-84) [trad. rom. cit., pp. 117-121].

ale credincioşilor ocupă acelaşi loc, adică după invitaţia iniţială, şi că fac aluzie la prosternare.

Nu trebuie să confundăm cele două rugăciuni din ritul constantinopolitan cu cele ale Misei spaniole. În aceasta, „rugăciunea credincioşilor" (oratio fidelium) este însoţită de două rugăciuni, dar prima, care apare în cărţile tipărite, purtând titlul „Misa", era la origine o invitaţie adresată poporului de a se ruga stăruitor. Aceasta este descrierea dată de Sfântul Isidor al Seviliei:

> Prima rugăciune este invitaţia făcută poporului, pentru a-l invita să-L roage (stăruitor) pe Dumnezeu.[76]

La bizantini, prima rugăciune, zisă în taină, Îl ruga pe Dumnezeu să împlinească cererile ecteniei.

Pentru a confirma rolul liturgic al primei rugăciuni a credincioşilor, este suficient să ne amintim studiul făcut într-un capitol precedent privind rugăciunile antifoanelor[77]. Cea de a treia, corespunde primei rugăciuni a credincioşilor: într-una îl rugăm pe Hristos să împlinească cererile, în alta să primească rugăciunea, acestea fiind cereri similare. Doar că în rugăciunea antifonului al treilea, cu siguranţă mai veche decât prima rugăciune a credincioşilor, nu se face distincţia între clerici şi credincioşi; dimpotrivă, denumirea de „rugăciuni obşteşti" (κοιναὶ εὐχαί), care apare la Sfântul Iustin[78], şi folosirea pronumelui „noi", corespund ideii de rugăciune a credincioşilor exprimată de Sfântul Ioan Gură de Aur în documentele citate mai sus[79].

10. Rugăciunea plecării capetelor

Am arătat mai sus că cele trei rugăciuni ale antifoanelor erau cândva rugăciuni ale credincioşilor: prima rugăciune a credincioşilor era cea a antifonului al treilea; a doua, cea a primului antifon; rugăciunea de plecare a capetelor sau de binecuvântare, cea a an-

[76] „Prima oratio admonitionis est erga popolum ut excitentur ad exorandum Deum" (*PL* 83, 752). A se vedea pentru acest aspect, M. Ramos, *Oratio admonitionis*, Granada, 1964, 123-129, 147.

[77] Cf. cap. II, pp. 111-112.

[78] *Apologia I*, 6 (*PG* 6, 428).

[79] Cf. § 5.

tifonului al doilea. Slujbele de dimineața și de seară de la Marea Biserică cuprindeau grupuri similare de trei rugăciuni.

Atunci, ne putem întreba dacă Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur nu a cuprins și ea o rugăciune de binecuvântare la sfârșitul Liturghiei Cuvântului. Tradiția constantinopolitană pare să o impună, și triada de rugăciuni a antifoanelor pare să o confirme.

Dorim să propunem următoarea ipoteză. Rugăciunea de plecare a capetelor, astăzi așezată înainte de *Tatăl nostru* (Mulțumim Ție, Împărate nevăzut...) ar fi încheiat odinioară Liturghia Cuvântului. Iată motivele care susțin această ipoteză:

a) Rugăciunea de binecuvântare de după *Tatăl nostru* ar trebui să cuprindă unele aluzii la împărtășanie, pentru care ne pregătim. Așa se întâmplă la Liturghia Sfântului Vasile:

> ...și-i învrednicește, fără de osândă, a se împărtăși cu aceste ale Tale preacurate și de viață făcătoare Taine, spre iertarea păcatelor și spre unirea cu Sfântul Duh.[80]

La fel la Liturghia Darurilor Înaintesfințite:

> ...și ne învrednicește pe noi toți, fără de osândă să ne împărtășim cu aceste făcătoare de viață Taine ale Tale.[81]

Nimic asemănător nu este întâlnit în rugăciunea corespunzătoare din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur. Traducerea curentă a lui τὰ προκείμενα prin „darurile puse înainte" nu poate fi susținută[82]. Este, fără nicio îndoială, o rugăciune de binecuvântare, însă nu de pregătire pentru Împărtășire. Harul pe care îl cere se referă la circumstanțele obișnuite ale vieții, adică de a ușura căile noastre în favoarea fiecăruia și, în special, ale celor ce se găsesc în situații dificile: navigatori, călători, bolnavi. Așadar, această rugăciune a fost alcătuită pentru un alt loc din Liturghie.

b) Pe de altă parte, știm că rugăciunea de binecuvântare care urmează după *Tatăl nostru* și chiar rugăciunea *Tatăl nostru*, nu erau în uz la sfârșitul secolului al IV-lea, spre exemplu în *Constituțiile*

---

[80] *Liturghier*, 2012, p. 265.

[81] *Ibid.*, p. 274.

[82] Cf. anexa acestui volum: *Două probleme de traducere...*, pp. 257-259.

Apostolice. Această rugăciune apare într-o perioadă mai târzie, imposibil de identificat.

Se poate ca atunci când s-a dorit conformarea Anaforalei numită a Sfântului Ioan Gură de Aur la noul plan liturgic care cuprindea şi o rugăciune de binecuvântare după *Tatăl nostru*, să fi fost folosită pentru aceasta cea de a treia rugăciune a credincioşilor din vechea tradiție constantinopolitană, care părea superfluă în acest loc, deoarece credincioşii rămâneau în biserică pentru restul celebrării.

c) Liturghia Cuvântului este un oficiu liturgic mult mai vechi decât cele de dimineață şi de seară. Din faptul că şi Liturghia Cuvântului, similar Vecerniei şi Utreniei, se încheia prin rostirea unor rugăciuni obşteşti, putem concluziona că rugăciunea credincioşilor îşi are originea nu în slujbele de dimineața sau de seară, ci în Liturghia Cuvântului, unde „rugăciunile obşteşti" (κοιναὶ εὐχαί) apar din secolul al II-lea, în *Apologie I* a Sfântului Iustin[83].

d) O rugăciune de binecuvântare după rugăciunile credincioşilor, la sfârşitul Liturghiei Cuvântului, există în Liturghia caldeeană; dacă o admitem şi pentru Constantinopol, aceasta nu mai apare ca un fenomen izolat.

11. Sinodul de la Laodiceea

Privitor la aceste trei rugăciuni care încheie Liturghia Cuvântului, putem să facem referire la faimosul text al Sinodului de la Laodiceea (*c.* 363 d.Hr., canonul 19):

> Se cuvine ca, după predica episcopilor, mai întâi să se săvârşească şi rugăciunea catehumenilor, să se facă rugăciunea celor ce sunt în pocăință; şi venind aceştia sub mână şi îndepărtându-se, să se facă astfel trei rugăciuni pentru credincioşi, una, adică cea dintâi, în taină (διὰ σιωπῆς), iar a doua şi a treia cu glas înalt (διὰ προσφωνήσεως) să se plinească; apoi aşa pacea să se dea.[84]

La ce se referă Sinodul când vorbeşte de trei rugăciuni ale credincioşilor? Brightman le consideră ca fiind o rugăciune sacerdotală fără răspuns din partea poporului şi două rugăciuni diaconale cu

---

[83] Cf. *supra* n. 62.

[84] Mansi 2, 567 BC [ed. rom. cit., p. 221].

răspunsuri. Expresia διὰ προσφωνήσεως ar putea indica intențiile propuse de diacon[85].

Am putea, de asemenea, să ne gândim că se referă la trei rugăciuni sacerdotale: prima zisă în taină și alte două – rugăciunea finală a ecteniei și cea a plecării capetelor – cu voce tare. Acesta ar fi exact cazul celor trei rugăciuni ale credincioșilor din tradiția constantinopolitană.

Ipoteza lui Brightman nu este plauzibilă. Cele trei rugăciuni trebuie să fie de același tip, toate trei să fie sau diaconale sau preoțești; altfel ar trebui să vorbim – contrar textului sinodal – și de două rugăciuni pentru catehumeni și de câte două rugăciuni pentru fiecare altă categorie de persoane.

Am prefera să interpretăm cele trei rugăciuni ca fiind rugăciuni diaconale; de fapt rugăciunile lor sacerdotale nu sunt altceva decât adaosuri la rugăciunea făcută de popor. Ar fi vorba deci, de trei ectenii: prima fără răspuns din partea poporului, celelalte două cu răspunsuri.

O rugăciune a credincioșilor alcătuită din trei ectenii consecutive se întâlnește în Liturghia caldeeană[86] unde, după comentariul inedit al lui Gabriel Qatraya bar Lipah, de la începutul secolului al VII-lea, prima este numită *ba'uta* (= δέησις) și a treia, care este ectenia cererilor, prezintă un răspuns al poporului, în vreme ce a doua, numită *karozutha* (= κήρυξις) consta într-o serie de cereri propuse de diacon în timp ce poporul se ruga în taină[87]. Se pare că în acest sens trebuie interpretat canonul de la Laodiceea: „una, adică cea dintâi, în taină, iar a doua și a treia cu glas înalt".

12. Structura rugăciunii credincioșilor

A sosit momentul să examinăm structura rugăciunii credincioșilor, care, la bizantini, este numită „μεγάλη συναπτή" (ectenia mare) sau „τὰ εἰρηνικά" (litania păcii).

Formularul pe care îl găsim în Liturghie este un cadrul alcătuit din cereri fixe, între care pot fi introduse și alte cereri, după nevoie

---

[85] *LEW*, p. 520, n. 9.

[86] *Ibid.*, pp. 266-267.

[87] Codicele *Mus. Brit. Or. 3336*, ff. 21ᵛ-22ʳ.

sau situaţie. Acest fapt este dovedit de existenţa în cadrul anumitor slujbe aparte – spre exemplu la cununie[88] sau la binecuvântarea apelor botezului[89] –, prezintă cereri privind situaţia particulară. Locul potrivit pentru inserarea noilor intenţii [de rugăciune] este, conform practicii, înainte de cererea „Pentru ca să fim izbăviţi noi...".

Rugăciunea credincioşilor nu este o rugăciune *exclusiv* pentru credincioşi. Fundamentul său teologic se găseşte în *I Tim.* 2, 1-6:

> Aşadar, înainte de toate, vă îndemn să faceţi cereri, rugăciuni, mijlociri, mulţumiri, pentru toţi oamenii, pentru împăraţi şi pentru toţi cei ce sunt în înalte dregătorii, ca să petrecem viaţă paşnică şi liniştită, întru toată cuvioşia şi bunăcuviinţa; că acesta este lucru bun şi primit înaintea lui Dumnezeu, Mântuitorul nostru, Cel ce voieşte ca toţi oamenii să se mântuiască şi la cunoştinţa adevărului să vină. Căci unul este Dumnezeu, unul este şi Mijlocitorul între Dumnezeu şi oameni: Omul Hristos Iisus, Cel ce S-a dat pe Sine preţ de răscumpărare pentru toţi – mărturia, la vremea ei.

Rugăciunea credincioşilor inspirată de acest text trebuie să îmbrăţişeze întreaga lume şi [să urmărească] întoarcerea tuturor oamenilor. În acelaşi timp, credincioşii nu sunt excluşi. Apostolul însuşi îi cheamă pe credincioşi să mijlocească pentru toţi sfinţii, adică pentru toţi credincioşii (*Efes.* 6, 18). Dar nu trebuie să restrângem conţinutul rugăciunii credincioşilor la trebuinţele Bisericii. În alt loc, Sfântul Ioan Gură de Aur este cel care aplică textul Epistolei către Timotei la rugăciunile credincioşilor care se rostesc în fiecare zi dimineaţa şi seara:

> Ce înseamnă aceasta „mai întâi de toate"? Aceasta este slujba din fiecare zi. Iar cei iniţiaţi [= credincioşii] ştiu cum se face aceasta în fiecare zi, şi seara şi dimineaţa; cum pentru toată lumea, pentru împărat şi pentru toţi cei ce au autoritate facem rugăciuni.[90]

Concluzii

Să rezumăm datele şi ipotezele emise privitor la rugăciunile credincioşilor:

---

[88] GOAR, p. 310.
[89] *Ibid.*, p. 287.
[90] *In 1 ad Tim*, c. 2, *Omilia* 6, 1 (*PG* 62, 530).

a) În vechile documente, rugăciunea credincioşilor este o rugăciune-ectenie, ale cărei intenţii sunt propuse de diacon; formularul ei este lung şi se roagă pentru lume, biserici, autorităţi şi pentru toţi oamenii.

b) Ectenia [întreită] este încheiată printr-o rugăciune sacerdotală care, după Sfântul Ioan Gură de Aur, reprezintă răspunsul lui Dumnezeu.

c) Tradiţia constantinopolitană cunoaşte două rugăciuni sacerdotale ataşate rugăciunii credincioşilor. În slujba de dimineaţă şi de seară există şi o a treia rugăciune, de plecare a capetelor.

d) În Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, prima rugăciune sacerdotală cere har doar pentru clerici, ceea ce presupune rostirea ei în taină, în timp ce poporul răspunde la ectenie. Aceasta este confirmată şi de *Testamentum Domini.*

e) Divizarea ecteniei credincioşilor în două ectenii mici, care a avut loc în cadrul Liturghiei, dar nu şi în laudele bisericeşti, este artificială şi, cu siguranţă, nu îşi are aici originea.

f) Triada de rugăciuni numite „ale antifoanelor" era cândva destinată să însoţească rugăciunea credincioşilor, probabil în Liturghia Sfântului Vasile, în care rugăciunile actuale nu se referă la ectenia de mijlocire, ci la Jertfa euharistică şi la Epicleză.

g) Faptul că în slujba constantinopolitană şi între „rugăciunile antifoanelor" există o a treia rugăciune, mai precis o rugăciune de binecuvântare, pune probleme privind Liturghia Cuvântului: exista şi aici o rugăciune de binecuvântare sau de plecare a capetelor după ectenie? Există una la caldeeni. Am propus o ipoteză: actuala rugăciune de binecuvântare de după *Tatăl nostru,* care nu este alcătuit pentru acel moment al Liturghiei, ar putea fi vechea rugăciune de binecuvântare a Liturghiei Cuvântului.

***

Aici ia sfârşit studiul nostru asupra evoluţiei istorice a Liturghiei Cuvântului în Biserica Bizantină. Unul dintre studenţii noştri, Robert Taft, S.J., este pe cale de a elabora un studiu asemănător privind Liturghia Euharistică. Suntem siguri că meritele celei de a doua părţi nu sunt cu nimic mai prejos celor ale primei părţi, dacă acestea există.

ANEXĂ

DOUĂ PROBLEME DE TRADUCERE ÎN LITURGHIA BIZANTINĂ A SFÂNTULUI IOAN GURĂ DE AUR

1. Rugăciunea punerii înainte

Sub numele de „rugăciunea punerii-înainte", în Liturghia bizantină apare o rugăciune aşezată între Intrarea Mare şi sărutarea păcii. Acesta este textul ei din ms. *Barberini Gr. 336*[1]:

1. Κύριε ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ
ὁ μόνος ἅγιος
ὁ δεχόμενος θυσίαν αἰνέσεως παρὰ τῶν ἐπικαλουμένων σε
ἐν ὅλῃ καρδίᾳ
πρόσδεξαι καὶ ἡμῶν τῶν ἁματωλῶν τὴν δέησιν
5. καὶ προσάγαγε τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ
καὶ ἱκάνωσον ἡμᾶς προσενεγκεῖν σοι δῶρα καὶ θυσίας πνευματικὰς
ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων
καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων
καὶ καταξίωσον ἡμᾶς εὑρεῖν χάριν ἐνώπιόν σου
10. τοῦ γενέσθαι εὐπρόσδεκτον τὴν θυσίαν ἡμῶν
καὶ ἐπισκηνῶσαι τὸ Πνεῦμα τῆς χάριτός σου τὸ ἀγαθὸν
ἐφ'ἡμᾶς
καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα
καὶ ἐπὶ πάντα τὸν λαόν σου.

În rândul 5 întâlnim verbul προσάγαγειν [= *a aduce la*] fără complement direct. Deoarece acest verb cere un complement direct, marea majoritate a traducătorilor l-au găsit în δέησις [rugăciunea]

---

[1] *LEW*, p. 319 B.

menționată în propoziția precedentă. Așa îl întâlnim la traducătorii în limba franceză, E. Mercenier[2], N. Edelby[3], V. I. Ghika[4]; printre versiunile în limba engleză, J. Raya[5], Fordham University Center[6]; la fel, ediția italiană a lui P. de Meester, reprodusă de Institutul Pontifical Oriental[7]. Toți traduc rândurile 4 și 5 ale textului printr-o frază asemănătoare acesteia:

> primește și rugăciunea noastră, a păcătoșilor, și *o* du la sfântul Tău jertfelnic.[8]

Pe de altă parte, R. Storf în traducerea sa germană[9], raportează verbul „a duce" la liturghisitori, iar nu la „rugăciunea" tocmai menționată: „primește cererile noastre, ale păcătoșilor, și ne du *pe noi* la sfântul Tău jertfelnic"[10]; la fel de Meester în ediția franceză[11]: „primește și rugăciunea noastră, a păcătoșilor, și ne apropie *pe noi* de sfântul Tău jertfelnic"[12].

Care dintre cele două traduceri propuse ar trebui adoptată? Evident, legătura dintre propoziții prin conjuncții copulative generează incertitudine. Pentru început, să examinăm fraza și apoi să o comparăm cu alte texte similare.

În această frază este menționat (rândul 5) jertfelnicul lui Dumnezeu: „sfântul Tău jertfelnic". Trebuie să ne întrebăm: este vorba de jertfelnicul ceresc sau de jertfelnicul bisericii în care se liturghisește? Răspundem, fără ezitare, că este vorba de cel de al doilea, de jertfelnicul bisericii. Jertfelnicul ceresc, de fapt, este întotdeauna descris prin atribute ca: *mai presus de ceruri* (ὑπερουράνιον, în rugăciunea prosco-

---

[2] *La Prière des Eglises de rite byzantin* I, ed. 2, Chevetogne, 1947, p. 248.

[3] *Liturgicon. Missel Byzantin à l'usage des fidèles*, Beirut, 1960, p. 442.

[4] *La Messe Byzantine dite de Saint Jean Chrysostome*, ed. 2, Lille, [f.a.], p. 36.

[5] *Byzantine Missal*, Birmingham (Alabama), 1958, p. 97.

[6] *The Byzantine Liturgy*, New York, 1952, p. 42.

[7] *La Santa Liturgia di San Givanni Crisostomo*, Roma, 1958, p. 30.

[8] Trebuie să ne socotim și noi prin cei care au propus o traducere în acest sens, în articolul „L'action du Saint-Esprit dans la Liturgie dite de S. Jean Chrysostome", *POC* IX (1959), p. 194.

[9] *Griechische Liturgien*, Kempten und München, 1912, p. 243.

[10] Nimm die Bitte von uns Sündern und führe *uns* zu Deinem heiligen Altare.

[11] *La Divine Liturgie de notre Père S. Jean Chrysostome*, ed. 3, Roma-Paris, 1925, p. 63.

[12] Recevez aussi notre prière, de nous pauvres pécheurs, et faites-*nous* approcher de votre saint autel.

midiei); *mai presus de ceruri și înțelegător* (ὑπερουράνιον, νοερόν, în ectenia dinainte de *Tatăl nostru*). Dimpotrivă, *sfântul Tău jertfelnic* (τὸν ἅγιόν σου θυσιαστήριον) desemnează, fără nicio îndoială, jertfelnicul pământesc în rugăciunea trisaghionului (στῆναι κατενώπιον τῆς δόξης τοῦ ἁγίου σου θυσιαστηρίου), în prima rugăciune a credincioșilor (παραστῆναι καὶ νῦν τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ), în a doua rugăciune a credincioșilor (δῶς ἡμῖν ... τὴν παράστασιν τοῦ ἁγίου σου θυσιαστηρίου) și, la fel, în rugăciunile credincioșilor din Liturghia Sfântului Vasile (γενέσθαι λειτουργοὺς τοῦ ἁγίου σου θυσιαστηρίου, λειτουργεῖν τῷ τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ). Așadar, dacă în rugăciunea punerii-înainte pe care o analizăm este vorba de jertfelnicul pământesc, verbul προσάγειν nu poate avea ca și complement „rugăciunea" menționată anterior; de fapt, a-i cere lui Dumnezeu să apropie sau să ducă rugăciunea liturghisitorilor la jertfelnicul aflat în fața lor, nu are niciun sens. Complementul subînțeles al verbului „a duce" trebuie deci căutat în propoziția următoare: este vorba de liturghisitori.

Examinarea unor texte echivalente nu face decât să confirme analiza noastră. Propunem trei exemple:

a) *Traducerea siriacă*. Printre *sedrele* Intrării din Liturghia siriacă, apare pe primul loc traducerea acestei rugăciuni grecești a punerii-înainte. Or, în această traducere este alăturat verbului „a se apropia" complementul „noi"[13].

b) *Liturghia grecească a Sfântului Marcu*. Aceasta are o rugăciune similară celei a punerii-înainte, unde cere lui Dumnezeu: *și ne apropie pe noi de cinstitul Tău jertfelnic* (καὶ προσάγαγε ἡμᾶς τῷ τιμίῳ σου θυσιαστηρίῳ). Fraza este identică cu cea a Sfântului Ioan Gură de Aur, cu excepția adjectivului *τίμιον* [cinstit] care îl înlocuiește pe *ἅγιον* [sfânt][14].

c) *Liturghia Sfântului Vasile*. În rugăciunea punerii înainte din această Liturghie, regăsim ideea de apropiere a clerului de jertfelnic: *primește-ne pe noi care ne apropiem de sfântul Tău* jertfelnic (πρόσδεξαι ἡμᾶς προσεγγίζοντας τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ)[15].

---

[13] *Taksa d'qurbana*, ed. Charfet, 1923, p. 22.
[14] Brightman, p. 122 B.
[15] *Ibid.*, p. 319 A.

Odată lămurită traducerea frazei respective, este clar că rugăciunea punerii-înainte este o rugăciune pentru cler. Cere trei lucruri, toate privind slujitorii: 1) îngăduie-ne să ne apropiem de jertfelnic; 2) fă-ne vrednici să-Ţi aducem daruri; 3) învredniceşte-ne de har înaintea Ta. Darurile, primirea jertfei şi pogorârea Sfântului Duh nu sunt menţionate decât indirect, în strânsă legătură cu cererile clericilor.

H. Lietzmann, în tratatul său *Messe und Herrenmahl*[16], considera această rugăciune ca fiind o rugăciune ofertorie (Offertoriumsgebet). Remarca sa, oportună de altfel, este că ideea centrală (*Kerngedanke*) a oricărei rugăciuni ofertorii este exprimată într-o cerere: „caută cu bunătate peste aceste daruri"[17] sau „primeşte jertfa aceasta cu bunătate"[18]. Analizând rugăciunea punerii-înainte din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, consideră ca o singură cerere rândurile 1-5; astfel, crezând că are de-a face cu o rugăciune ofertorie, prezintă acest comentariu: „La început se găseşte o cerere (a) care descrie rugăciunea ca fiind un dar şi, din acest motiv, pare a fi un element străin, deoarece ar trebui să se refere la darurile reale ale comunităţii". Verbul προσάγειν este raportat, fără nicio îndoială, la rugăciune, iar nu la liturghisitori; de fapt, începând cu rândul 6, care este începutul cererii ca liturghisitorii să fie aflaţi vrednici (rugăciuni pentru vrednicia dăruitorilor) şi cererea pentru primirea jertfei (şi pentru buna primire a jertfei), el nu a făcut diferenţa între faptul că prima parte este obiectul direct al cererii iar a doua parte este consecinţa. Or, după analiza acestei rugăciuni făcute mai sus, şi traducerea care se impune, noi considerăm că această rugăciune nu poate fi considerată ca rugăciune ofertorie.

Dacă rugăciunea punerii-înainte nu este o rugăciune ofertorie, care poate fi rolul ei în Liturghie? Considerăm că, după conţinutul ei, este o rugăciune a apropierii de jertfelnic, de tipul celor întâlnite în toate celelalte Liturghii orientale.

În Liturghia caldeeană, spre exemplu, în timp ce se cântă *'onita d'raze*, clericii urcă de pe amvon (*bēma*) spre altar. Acestea sunt rubricile şi rugăciunea:

---

[16] *Arbeiten zur Kirchengeschichte* 8, Bonn, 1926, cap. 5, „Opfer und Weihrauchgebete", pp. 81-93.

[17] Respice propitius super haec dona.

[18] Suscipe oblationem propitius.

Apoi, urcă treptele de la *questroma* [solee] şi, ajungând la uşa altarului, adică înaintea jertfelnicului, face închinăciune ... şi ridicându-se îşi întinde mâinile şi zice:

Curăţindu-ne şi spălându-ne inimile de toate viclenele cugetări[19], să ne învrednicim să intrăm în Sfânta Sfintelor cea înaltă şi înţelegătoare, să stăm întru curăţie, vrednicie şi sfinţenie înaintea sfântului Tău jertfelnic, şi să-Ţi aducem jertfe duhovniceşti şi înţelegătoare în toată dreapta credinţă.[20]

În Liturghia siro-antiohiană, există „rugăciunea perdelei" care adesea exprimă ideea apropierii de jertfelnic.

Fă-ne vrednici pe noi care ... venim la Tine (*Anaforaua lui Sever al Antiohiei*).[21]

Fă-ne vrednici să intrăm în sfânta sfintelor cea dinlăuntru a Ta (*Anaforaua Sf. Grigorie de Nazianz*).[22]

...să ne învredniceşti pe noi care... ne apropiem de sfântul Tău jertfelnic (*Anaforaua a II-a a celor Doisprezece Apostoli*).[23]

În Liturghia grecească a Sfântului Iacov, după Intrarea cu darurile şi dialogul dintre liturghisitori, întâlnim această rugăciune:

Cel ce ne cercetezi pe noi cu milă şi cu îndurări, Stăpâne Doamne, şi ai dăruit îndrăznire nouă, smeriţilor şi păcătoşilor şi nevrednicilor robilor Tăi, a sta înaintea sfântului Tău jertfelnic, şi a-Ţi aduce Ţie această înfricoşătoare şi fără de sânge jertfă pentru păcatele noastre şi pentru cele din neştiinţă ale poporului, caută spre mine netrebnicul robul Tău, şi curăţeşte greşelile mele [...] şi mă învredniceşte prin puterea Preasfântului Tău Duh pentru liturghia [slujba] aceasta şi mă primeşte, prin

---

[19] Această frază iniţială ܟܕ ܪܣܝܣܝܢ ܠܒܘܬܢ ܘܕܟܝܢ ܡܢ ܬܐܪܬܐ ܒܝܫܬܐ tradusă în Pšitta Hebr 10.22: spală-mi inima de cugete viclene (ῥεραντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς). Acest verset este folosit în rugăciunea bizantină a heruvicului: şi-mi curăţeşte sufletul şi inima de cugete viclene (καθάρισόν μου τὴν ψυχὴν καὶ τὴν καρδίαν ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς).

[20] J.E.Y. de Kelaita, *The Liturgy of the Church of the East*, Mossoul, 1928, p. 14 (cf. *LEW*, p. 270).

[21] Dignos nos effice qui ... accedamus ad te (*Anaphorae Syriacae* I, Roma, 1939, pp. 60-61).

[22] Dignos nos effice introitu in sancta sanctorum interiora tua (*ibid.*, pp. 108-109).

[23] ... facias nos dignos qui ... accedamus ad altare tuum sanctum (*ibid.*, pp. 242-243).

bunătatea ta, să mă apropii de sfântul Tău jertfelnic (πρόσδεξαί με... προσεγγίζοντα τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ)...[24]

Am citat mai sus rugăciunea similară din Liturghia Sfântului Marcu. Începe astfel:

> Sfinte, Preaînalte, Înfricoşătorule, Cel ce întru sfinţi Te odihneşti, Doamne, Cel ce pe noi ne sfinţeşti şi vrednici pe noi ne faci de înfricoşătoarea Ta slujire şi ne aduni pe noi la cinstitul Tău jertfelnic cu toată buna cunoştinţă, curăţeşte ale noastre inimi de toată întinăciunea...[25]

De asemenea, putem face referire la rugăciunea coptă dinainte de sărutarea păcii[26].

Rugăciunea punerii-înainte aparţine, aşadar, unui tip de rugăciuni frecvent întâlnite: rugăciunea de apropiere a clerului la jertfelnic înainte de a începe Anaforaua; aceasta rugăciune trebuie, deci, rostită înainte de apropierea de sfânta masă, în general înaintea uşii altarului, aşa cum indică rubricile caldeene.

Termenul „punere-înainte" trebuie interpretat aici ca sinonim al lui „Anafora" sau „Jertfă". Acesta este sensul pe care îl are în titlul anaforalei greceşti a Sfântului Iacov: *Începutul proscomidiei Sfântului Iacov, fratele Domnului* (Ἀρχὴ τῆς προσκομιδῆς τοῦ ἁγίου Ἰακώβου τοῦ ἀδελφοθέου)[27]; la fel în viaţa Sfântului Eftimie[28]. Titlul rugăciunii noastre ar trebui deci tradus astfel: „Rugăciune pentru începutul jertfei". În acest caz, în Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, rugăciunea heruvicului nu este altceva decât o dublare de dată mai recentă[29] şi mai dezvoltată a acestei rugăciuni[30].

---

[24] *La Liturgie de Saint Jacques*, ed. B. Ch. Mercier, *PO* 26, p. 190.

[25] *LEW*, p. 122 B.

[26] *Ibid.*, p. 163.

[27] A. Mai, *Nova Patrum Bibliotheca* X, partea a 2-a, p. 57.

[28] Ed. A. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis* (= Texte und Untersuchungn 49, 2), Leipzig, 1930, p. 45[23]: κατὰ τὴν ὥραν τῆς θείας προσκομιδῆς. Cf. p. 46[1]: ὅταν προσεκόμιζεν τὰ θεῖα δῶρα, ἔβλεπεν πλειστάκις τοὺς ἀγγέλους συνλλειτουργοῦντας αὐτῷ.

[29] Lungimea rugăciunii, faptul că este adresată lui Hristos şi folosirea persoanei întâi singular, indică [pentru alcătuirea acestei rugăciuni] o dată mai recentă decât a rugăciunii punerii-înainte.

[30] Să ne amintim, că cel puţin până în secolul al X-lea, această rugăciune era rezervată Liturghiei Sf. Vasile (pentru ms. *Barberini*, a se vedea *LEW*, p. 318).

Aici este necesară o observație privind rugăciunea punerii-înainte din Liturghia Sfântului Vasile. Această lungă rugăciune pare să fie, de fapt, rezultatul alăturării a două rugăciuni diferite: una, de apropiere de jertfelnic (Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ... τοῦ ἁγίου σου πνεύματος); a doua, o adevărată rugăciune ofertorie (Ἐπίβλεψον ... τῆς δικαίας). Această alăturare este şi mai probabilă datorită diferitelor formule folosite pentru colaționarea celor două rugăciuni. În timp ce versiunea bizantină a Liturghiei Sfântului Vasile începe prin verbul „caută", textul care apare în versiunea grecească a Liturghiei Sfântului Iacov a intercalat particula „Aşa" (ναί), adesea folosită pentru a prelungi vechile rugăciuni[31].

2. Rugăciunea plecării capetelor

Rugăciunea de binecuvântare a credincioşilor înainte de împărtăşire, prezintă un fragment pe care traducerile curente nu îl redau cu acuratețe. Este vorba de partea finală a rugăciunii:

> Σὺ οὖν, Δέσποτα,
> τὰ προκείμενα πᾶσιν ἡμῖν εἰς ἀγαθὸν ἐξομάλισον,
> κατὰ τὴν ἑκάστου ἰδίαν χρείαν·
> τοῖς πλέουσι σύμπλευσον κτλ.

Edițiile citate când am discutat rugăciunea proscomidiei traduc această propoziție astfel:

> Tu deci, Stăpâne, împarte nouă tuturor, pentru binele nostru şi după trebuința fiecăruia, aceste Daruri; cu cei ce navighează... (MERCENIER, la fel şi EDERLY şi DE MEESTER).[32]

> Tu deci, Stăpâne, împarte nouă tuturor, pentru binele nostru, după trebuința fiecăruia, cele ce sunt puse pe acest jertfelnic. Fie ei pe mare... (GHIKA).[33]

---

[31] Ed. cit., pp. 192-194. Acelaşi artificiu apare în rugăciunea dinainte de *Tatăl nostru* din Liturghia Sf. Vasile, şi în a şaptea rugăciune a Vecerniei (a se vedea Ἱερατικόν, Roma, 1950, p. 203, 10).

[32] Vous donc, Seigneur, partages entre nous tous, pour notre bien et selon les besoins de chacun, les dons que voici; navigues etc.

[33] Vous donc Maître, partagez-nous à tous, pour notre bonheur, selon les besoins de chacun, ce qui este présenté sur cet autel. Soyez sur mer etc.

Stăpâne, dă aceste Daruri nouă tuturor spre binele nostru, după trebuințele fiecăruia: călătorește pe mare... (RAYA).[34]

Pentru aceasta, Doamne, împarte nouă tuturor, pentru binele nostru și după trebuința fiecăruia, Darurile așezate aici înainte noastră. Călătorește pe apă cu cei... (FORDHAM).[35]

Tu deci, Stăpâne, împarte nouă tuturor pentru binele nostru și după trebuința fiecăruia, Darurile ce sunt aici; cu cei ce călătoresc pe apă călătorește... (DE MEESTER, în italiană).[36]

Toate aceste traduceri raportează cuvântul *cele puse înainte* (τὰ προκείμενα) la Darurile care sunt pe jertfelnic, bazându-se, fără îndoială, pe frecventa folosire în Liturghie a expresiei *Darurile puse înainte* (τὰ προκείμενα δῶρα). Pentru a ajunge la această traducere, trebuie forțat sensul verbului ἐξομαλίζω care, conform dicționarelor, înseamnă a ușura, și niciodată a împărți, a distribui.

Storf, în lucrarea sa citată, dă o traducere care respectă sensul verbului, renunțând la interpretarea că *cele puse înainte* (τὰ προκείμενα) s-ar referi la Darurile sfințite:

Tu deci, Doamne, ușurează toate cererile noastre după trebuințele noastre, cu cei călătoresc pe ape, călătorește...[37]

Cuvintele grecești εἰς ἀγαθὸν nu au fost traduse, dar sensul general este foarte bun. Este posibil, însă, să traducem τὰ προκείμενα prin *unsere Anliegen* [dorințele/trebuințele noastre]?

Conform dicționarelor, τὰ προκείμενα *(cele de acum)* este antonimul lui τὰ μέλλοντα *(cele viitoare)* ca în latină *praesentia* și *futura*. Or, acest sens pentru τὰ προκείμενα apare și în secolul al IV-lea, și chiar în limbajul liturgic, după mărturia Sfântului Ioan Gură de Aur. De fapt, în omilia sa la *Epistola a doua către Corinteni*[38], dă textul ecteniilor

[34] O Master, give out these offerings to all of us for our good, according to the needs of each one: do Thou sail etc.

[35] Do Thou therefore, O Lord, distribute to all of us, for our own good and according to each one's need, the gifts that lie here before us. Sail with those etc.

[36] Tu, dunque, o Signore, compartisci a noi tutti per nostro bene e secondo il bisogno di ciascuno, i doni qui presenti; naviga coi naviganti etc.

[37] Du also, Herr, ebne all unsere Anliegen nach dem Bedürfnisse eines jeden, schiffe mit den Schiffahrenden etc.

[38] *In 2 ad Cor.* 2, 8 (*PG* 61, 403).

pentru catehumeni, şi printre cererile propuse de diacon, găsim τὰ προκείμενα având sensul de „circumstanţe prezente", „viaţa".

Acolo îndreptează lor toate [căile] ce le sunt puse înainte.[39]

Remarcăm paralelismul cu fraza din rugăciunea plecării capetelor. Cele două verbe utilizate ἐξομαλίζω şi κατευθύνω indică o metaforă pentru drum, în cele două cazuri adăugând la începutul cererii două expresii sinonime: εἰς ἀγαθὸν, πρὸς τὸ συμφέρον.

Aşadar, considerăm că nu trebuie să ezităm să traducem fraza propusă, cam aşa: „Tu deci, Stăpâne, căile de acum [ale noastre ale tuturor], spre bine le uşurează [întocmeşte], după trebuinţa deosebită a fiecăruia"[40].

Aceasta explică menţionarea navigatorilor, a celor ce călătoresc şi a celor bolnavi, situaţii periculoase îndeosebi. Altfel, aceste teme ar trebui considerate ca un adaos la rugăciunea originală.

Poate fi subliniată şi o altă problemă, pe care nu am analizat-o aici; cum a devenit o rugăciune cu un conţinut atât de general, o binecuvântare a credincioşilor înainte de împărtăşire? În Liturghia Sfântului Vasile şi în cea a Darurilor Înaintesfinţite, rugăciunea corespunzătoare se referă la Euharistie.

---

[39] Ἵνα κατευθύνῃ αὐτοῖς πάντα τὰ προκείμενα πρὸς τὸ συμφέρον.

[40] În ultima ediţie sinodală a *Liturghierului* românesc (2012), întâlnim următoarea traducere: „Tu, deci, Stăpâne, pe cele ce stau înaintea noastră, a tuturor, spre bine le întocmeşte, după trebuinţa deosebită a fiecăruia" (p. 184).

INDEX DE MANUSCRISE

Atena Ethn. Bibl. 7, 71
Atena Ethn. Bibl. 662, 130, 137, 141-142, 154, 157, 186, 202-203, 206, 208
Atena Ethn. Bibl. 713, 206
Atena Ethn. Bibl. Cod. Suppl. 394, 206
Atena Ethn. Bibl. Cod. Suppl. 815, 206
Atena Mus. Byz. 6, 206
Athos Esphigmenou, 153
Athos Sf. Andrei, 154, 170-173, 178, 187, 202-203, 206-208, 211-214

Barberini 311, 225
Barberini 316, 206, 232
Barberini 329, 83, 232
Barberini 336, 84, 92, 96, 113-114, 116, 136-137, 139-140, 163-164, 166-167, 180, 184-185, 195, 201, 206, 214, 251
Barberini 345, 83, 110, 201, 232
Barberini 359, 82
Barberini 393, 44, 110, 201
Barberini 431, 143, 200-201, 232
Barberini 443, 201, 206

Codex Falascae, 83, 139, 147
Codex Pyromalus, 64, 81, 83-84, 93, 95, 104, 106-107, 136, 138-139, 151, 208, 223

Dresda A 104, 180, 181
Ettenheim Münster 6, 63, 85, 112, 130, 134, 139, 141, 144-145, 153, 156, 200-202, 206, 208, 210, 213-214
Evhologhionul lui Porfirie, 81, 94, 134, 137, 139, 141-142, 151, 159, 183, 202, 206, 232

Grottaferrata Γ.β. II, 82, 84, 154, 209, 210, 214
Grottaferrata Γ.β. III, 109, 110, 128, 130, 134, 137, 145, 153, 156, 164, 201-203, 207-213, 232
Grottaferrata Γ.β. IV, 164, 201, 206
Grottaferrata Γ.β. VII, 81, 83-84, 102, 143, 164, 166-167, 201, 206, 220
Grottaferrata Γ.β. VIII, 83, 137, 232
Grottaferrata Γ.β. XIII, 83, 232

Ierusalim Patriarhia Ort. 305, 153, 185-186, 202, 203, 211

Leningrad 225, 81, 84
Leningrad 226, 81, 83-84, 92, 94, 106, 137, 151, 159, 166-167, 232

Moscova Bibl. Publ. 15, 84, 206
Moscova Sf. Sinod 381, 130, 137, 141-142, 144, 154, 157, 178, 183, 185-186, 202-203, 205-206, 208, 210
Mus. Brit. Or. 3336, 248

Ottoboni 344, 200.201, 206, 213
Ottoboni 434, 187, 201, 206
Paris Coislin 213, 148, 179, 180
Paris Coislin 214, 139, 143, 220-221
Paris 328, 102, 139, 153, 222-223
Paris 330, 102, 139, 221, 223

Paris 391, 102, 139, 223, 232
Patmos 709, 59, 130, 153-154, 157
Patmos 719, 110, 147, 153-154, 157, 203

Sava 305, 111, 128
Sava 362, 140, 142, 146, 153, 155, 157, 170, 172, 187, 201, 203, 207-208, 210, 213-214
Sava 1096, 76
Sevastianov 474, 84, 206
Sinai 937, 206
Sinai 958, 83
Sinai 961, 106, 206
Sinai 973, 76, 139, 141-142, 155, 201, 222
Sinai 986, 153, 155, 170-171, 173, 178, 183, 186
Sinai 1020, 58-59, 83, 110, 130, 134, 139, 153, 157, 200-202, 206, 208, 213-214, 232
Sinai 1040, 82, 83, 221, 232
Sinai 9598, 206
Sinai 9599, 206
Stavrou 305, 208

Vatican 341, 71
Vatican 537, 185, 213
Vatican 573, 58, 110, 128, 134, 137, 139, 141-144, 146, 155, 157-158, 183, 185, 200-203, 205, 207-208
Vatican 1228, 206
Vatican 1554, 153, 202-204, 206
Vatican 1811, 134, 154, 164, 200, 202-203, 208-209, 211-213
Vatican 1863, 82-83, 134, 153, 201-202, 232
Vatican 1877, 82
Vatican 1970, 84, 206
Vatican 1973, 200-203, 208, 209;
Vatican 2005, 153, 164, 200, 206, 222-223

INDEX GENERAL

(pentru mss., a se vedea indexul de manuscrise)

Acachie, patriarh, 161-162, 177
aclamații, 186-188
Aliluia, 56-57, 61, 64, 68, 89-90, 93-95, 101, 104-105, 107, 111, 116, 124, 126, 143, 145, 153, 173-174, 192-193, 200-203, 205, 212, 215
Anafora: a II-a a celor Doisprezece Apostoli, 255; a lui Sever al Antiohiei, 255; a Sf. Grigorie de Nazianz, 255
Anastasie Bibliotecarul, 56, 96, 104
Andrieu, M., 52, 56, 149
antifoanele obişnuite, 100-117; formularul actual, 100-102; psalmii, 103; refrenele, 104-107; refrenul „Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu", 111-114; rugăciunile, 113-260; troparele, 107-110
antifon, 62-63, 68-69, 75, 81, 89-95, 97-98, 100, 102-110, 115, 117-124, 125, 131-133, 145-146, 150, 153, 173-176, 179, 188, 191, 245; cele trei antifoane, 86-260; două documente din secolul al XII-lea, 93-95; introducerea progresivă a antifoanelor în Liturghie, 95-260; etapele modificării, 98; motivul schimbării, 99; privire istorică, 95-98; Tipiconul catedralei Sfânta Sofia, 86-92, 57, 63, 76, 78-79, 86, 89, 91-93, 95, 97-98, 103, 107, 113, 120, 124-125, 127, 150, 175, 177; speciale, 118; evoluția, 124; psalmi, 121
Antiohia, 78, 86
Antonio Bortoli, 79
apolytikion, 72
arhidiacon, 57, 93, 148, 157, 169
Arhieraticon, 64, 169, 170
aşezarea în absidă, 183-187
Aucher, G., 52, 84, 110, 141, 143, 155-156, 200-201, 206, 213, 222

Bacha, C., 52, 82, 84, 102, 104, 106, 109, 134-136, 138-139, 141-142, 144-148, 150, 156, 185, 202-203, 222, 232
Borgia, N., 52, 56, 63, 96, 99, 102-104, 129, 136, 184, 195, 202, 213, 225

Calabria, 82
Capadocia, 86
castrensis, 170
catavasie, 69, 72
Catavasier, 129
cădelnița în cadrul procesiunii, 148
Chronicon Paschale, 69
Cinovnik, 113
Ciprian, Sf., 11, 72, 73
clausula, 66, 67, 71, 74, 75, 168, 169, 172, 174
Clugnet, L., 170

Condrington, H.W., 106
Constantinopol, 62, 65, 70, 72, 76, 83, 86, 93, 104, 128, 161, 176-177, 179, 181, 189-199, 215, 227, 233, 247
Constituțiile Apostolice, 59-60, 82, 143, 224, 227, 228, 229, 230, 231, 236, 239, 240-241, 243-244, 246
Crucea în cadrul procesiunii, 148;
Crucii Tale, 64, 68, 153, 172, 182, 190

de Kelaita, J.E.Y., 255
de Meester, P., 252, 257
dicher, 170
Dmitrievski, A, 52, 58-59, 62, 68, 70-71, 76, 81, 106, 108, 110-113, 119-122, 127, 130, 134, 139, 140-142, 145-148, 153-155, 157, 170-171, 178-184, 186, 188, 200-203, 206-207, 211-212, 221, 232
Doukas, *ediția princeps*, 79, 83, 142, 155, 157, 183, 186, 205, 207, 208, 211, 213
Duminica Floriilor, 75, 112, 120

ectenia întreită, 217-225; formulare vechi, 220-224; formularul actual, 218-220; locul original, 224-226
ectenia mare, 78, 81, 81-83, 83, 97, 150, 180, 191
ecteniile mici, 83-85
Edelby, N., 23, 38, 252
Efrem, Sf., 74
Egeria, 68
Engberding, H., 20, 159, 164, 166
Engdahl, R., 52, 63, 85, 112, 130, 134, 139, 141, 144, 153, 156, 200, 201, 206, 210
Evhologhionul, lui Serapion, 207, 225; lui Nicolas Saros, 79

Fecioara astăzi..., 69, 110
Filotei, Diataxa, 58, 128, 130, 132-134, 139, 142, 154, 157-158, 183, 186, 200-204, 208, 211, 213-214, 233
Fordham University Center, 252, 258
Forum, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 98, 149, 226, 227
Fotie, patriarh, 161
Fountoulis, I.M., 256
Funk, F.X., 59, 82, 143, 207, 224-225, 227-231, 236, 239, 241, 243

georgian, lecționar, 57, 70-71, 174
Ghennadios de Paphos, mitropolit, 115
Gherman, Sf., 56, 63, 96, 98-99, 102-104, 129, 136, 184, 195-196, 202, 213, 225
Ghika, V.I., 252, 257
Goar, J., 52, 64, 81, 83-84, 93, 104, 106-107, 116, 138-139, 151, 166-167, 180, 187, 208, 223, 232-233, 249
Gorce, D., 57
Grabar, A., 206
gradualul, 56
Grumel, V., 105

Halcoprateia, 105, 108
Hœg, C., 66
hypopsalma, 56, 61

Ierusalim, 57, 70, 86, 137, 140, 153, 174, 183, 185, 186, 202-203, 206, 208
Intrarea Mică, 129-260; cădelnița, 148-149; Crucea, 148-149; Evanghelia, 148-149; evoluția intrării episcopului, 149-150; ieșirea din altar, 132-133; imagine de

ansamblu asupra evoluției intrării, 188-191; intrarea în altar, 146-148; înălțarea Evangheliei, 141-144; practica actuală, 131-132; rugăciunea intrării, 137-140; stihul intrării, 144-147; traseul procesiunii, 134-137
Ioan Casian, Sf., 57, 65, 76
Ioan Damaschinul, Sf., 177
Ioan Gură de Aur, Sf., 10-11, 13, 19, 33, 52, 58, 78-80, 82, 91, 94-96, 113-115, 117, 130-132, 137, 139, 152, 159, 161, 164-166, 168, 184, 186, 195, 204, 206, 215, 224, 227-230, 234, 236, 238, 245-247, 249-250, 253-254, 256, 258
ipacoi, 58, 69-70, 73-75, 108, 174
ipodiacon, 148
irmos, 69, 72, 74
Isidor Pyromalus, 64, 81, 84, 93, 208
Iustin, Sf., 115, 240-241, 245, 247

Jacob, A., 53, 82-84, 94, 102, 109, 115, 128, 136-137, 139, 141-143, 145-146, 156, 159-160, 164, 167, 200-201, 206, 210, 222, 232
Janeras, S., 51, 199
Jungmann, 30, 53, 56

Karlsruhe, 63-65, 73, 210, 214
Khouri-Sarkis, G., 42, 57
Krasnoselțev, N.F., 53, 58, 81, 83-84, 94, 106, 111, 128, 130, 133-134, 137, 139, 141-144, 146, 151, 154-155, 157-158, 166, 178, 183, 185-186, 200-202, 205-208, 211, 232, 233

Laodiceea, Sinodul de la, 61, 117, 225, 247-248
Lecturile biblice, 192-216: practica actuală, 192-194; salutul protosului, 194-196; prorocia, 196-199; prochimenul, 200; Apostolul, 200-201; Aliluia, 200-201; cădirea Evangheliei, 201-205; rugăciunea dinaintea Evangheliei, 205-208; binecuvântarea diaconului, 208-211; citirea Evangheliei, 212-214; imagine de ansamblu, 214-216
Leon Thuscus, 85, 104, 139, 141-142, 145, 155-156, 160, 201, 206, 208, 210
LEW, 53, 84-85, 92, 105, 117, 136-137, 139-140, 163-164, 166-167, 184, 201, 224-225, 248, 251, 255-256
Lietzmann, H., 254
litie, 68
Liturghia: Cuvântului, 56, 117, 130, 149-150, 196, 198, 227, 246-247, 250; Euharistică, 72, 76, 86, 127, 130, 196, 198, 230, 250; Sfântului Iacov, 85, 207, 215
Liturghier, 11, 83, 138, 246

Maas, P., 110
Mai, A., 77, 256
Mansi, J.D., 61, 117, 160-162, 176-177, 225, 238, 247
Marea Biserică, 105-106, 111-112, 146, 179, 180, 246
Mateos, J., 10-11, 15, 17-21, 23-38, 40-46, 51, 53, 56, 60, 62-64, 66-70, 72-73, 75-77, 81, 83, 86-87, 91-93, 103-104, 107-112, 122-123, 125, 129, 131, 135, 137, 140, 143-146, 149, 151, 157, 166, 174-175, 177, 179-182, 184, 189-190, 197-199, 201, 204, 212-213, 223, 225, 243

Maxim Mărturisitorul, Sf., 87, 96, 98-99, 129, 136, 138, 195, 196, 225
Melania, Sf., 56, 57
Mercenier, E., 252, 257
Mercier, B.Ch., 256
Mineiul pe Decembrie, 66
Mineiul pe Septembrie, 91
Morel, A., 53, 84-85, 95, 104, 106, 136, 138-139, 141, 151
Muretov, S., 53, 82, 84, 109-110, 128, 130, 134, 139, 144, 147, 153-154, 156, 201-202, 207, 211
Mystagogia, 96, 99, 129, 195-196, 225

Nicolae Cabasila, Sf., 144, 153, 162, 164, 166
Nikolski, K., 169

Obednița, 100, 112, 118, 125-129
Orlov, M., 166

Parenti, S., 92, 137, 166, 184
perissi, 67, 68, 69, 71, 72, 108, 169, 172, 189
Petit, L., 62
Petschenig, M., 57, 65, 76
prochimen, 56, 60, 61, 106, 120, 122, 143, 196, 200
Profetologhion, 66, 67, 169
propsalmon, 57
psalmodia, 55-76, 64-65, 69, 71-72, 74, 76; tipuri, 55; alternativă, 55; antifonică, 55, 60, 62-65, 68, 73; meditativă, 55, 76; obştească, 55, 76; responsorială, 55, 58-59, 73;
Psaltire, 62, 71, 76, 161
Pšitta, 255

Rahlfs, A., 161, 176
Rahmani, I.E., 57, 72, 225, 244
Ramos, M., 245
Raya, J., 252, 258
responsorium, 56, 74-75, 192
Roman Melodul, Sf., 110
rugăciunea plecării capetelor, după *Tatăl nostru*, 257-260
rugăciunea punerii înainte, 251-257; la Liturghia grecească a Sfântului Marcu, 253; la Liturghia Sfântului Vasile, 253-254; traducerea siriacă, 253
rugăciunea şi ectenia pentru catehumeni, 227-231; binecuvântarea şi concedierea, 228-230; ectenia cererilor, 230-231; rugăciunea, 227-228
rugăciunile şi ecteniile pentru credincioşi, 231-250; a doua ectenie, 231-233; a doua rugăciune, 235; exclamația *Apără, mântuieşte*, 239-240; formula *Pe noi înşine*, 241-244; plecarea genunchilor, 236-239; prima ectenie, 231; prima rugăciune, 233-234; rolul liturgic, 243-245; rugăciunea plecării capetelor, 245-247; Sfântul Ioan Gură de Aur şi rugăciunile credincioşilor, 236; structura rugăciunii credincioşilor, 248-249; şi Sinodul de la Laodiceea, 247-248

Să se umple gurile noastre, 69
Schulz, H.J., 41, 138
Schwartz, A., 256
Simeon al Tesalonicului, Sf., 53, 61, 68, 76, 86, 175
Slujebnik, 113, 158
Stăniloae, D., 96, 99, 225
Storf, R., 252, 258

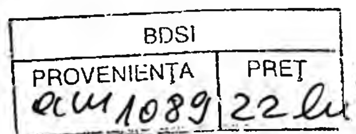
Strittmatter, P.A., 53, 81, 82, 83, 180, 232
Strunk, O., 62
Studion, 77, 128
Swainson, C.A., 53, 79, 83-84, 106, 142, 155, 157, 166, 183, 186, 205-207, 211, 213

Tarchnischvili, M., 54, 57, 70-71, 155, 174, 185, 201, 207, 209, 222
Teodor Studitul, Sf., 71, 77, 127
Tertullian, 72
Testamentum Domini, 225, 244
Theophanes Abbas, 104
Thibaut, J.B., 54, 67, 105, 189
Tipiconul, de la Everghetis, 68, 70, 72, 81, 108, 110-112, 119-122, 124, 127-128, 145, 182; Marii Biserici, 65, 69-70, 81, 87, 96, 103-104, 106, 108, 111, 118, 121-122, 125, 129, 135, 137, 143-144, 146, 180-182, 197, 212-213, 225
Trempelas, P., 54, 130, 134, 137, 141, 142, 154, 157, 183, 186, 194, 195, 200, 201, 202, 204, 205, 206, 211, 233
tricher, 170
trisaghion, 151-191; execuţia trisaghionului, 168-169; imn procesional, 175-178; introducerea trisaghionului, 153-158; în Liturghia arhierească, 169-173; locul ecteniei mari şi al rugăciunii trisaghionului, 179-182; originea trisaghionului, 160-162; practica actuală, 151-153; rugăciunile trisaghionului, 163-168: Lit. Sf. Ioan Gură de Aur, 166-167; Lit. Sf. Vasile cel Mare, 164; sens trinitar sau hristologic?, 162-163; textul trisaghionului, 158-160; troparul baptismal, 173-174; troparul Crucii, 182-183
troparul baptismal, 64, 70, 93, 153, 172-174, 190, 198
tropar pascal, 68, 93, 108

Unule-născut, 67, 69, 94, 96, 101, 104-109, 116, 125, 129, 146, 181, 189
Utrenie, 11, 18, 33, 62-63, 66, 69, 73, 75-76, 86, 89, 91, 93, 137, 175-176, 199, 233, 240-241, 243

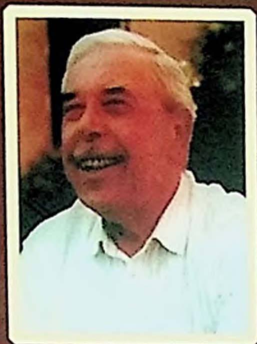
Vasile cel Mare, Sf., 52, 72, 80, 82-84, 95-96, 104, 113, 116-117, 130, 136, 138, 151-152, 163, 167-168, 183, 238, 246, 250, 253, 256-257, 259
Vecernie, 72, 76, 103, 126, 149, 198, 233, 240
Velkovska, E., 92, 113, 137, 166, 184
Vogt, A., 41, 54, 152, 188
Vulgata, 161

Zuntz, G., 66



Liturgica

1



Juan Mateos, S.J.
1917-2003

JUAN MATEOS, S.J., s-a născut la 15 ianuarie 1917, la Ceuta, în Africa spaniolă. În 18 martie 1951, a fost hirotonit preot în ritul bizantin, fiind rânduit să slujească în România. În 1954 şi-a început studiile doctorale la Institutul Pontifical Oriental din Roma, finalizând şi susţinând teza în anul 1959. În acelaşi an şi-a început şi cariera didactică la Institutul Pontifical Oriental, ca profesor de liturgică orientală şi de limbile română şi arabă. A continuat să predea liturgica orientală până la retragerea sa, în anul 1982. Între 1964-1972 a fost redactor şef al revistei *Orientalia Christiana Periodica*. A avut un talent aparte pentru limbile străine: a vorbit fluent spaniolă, italiană, franceză, engleză, latină, română, arabă, a fost un bun cunoscător al limbii germane şi al limbilor izvoarelor – siriacă şi greacă – şi a ştiut puţină rusă şi slavonă.

Între anii 1961-1962 a publicat ediţia critică a *Tipiconului Marii Bisericii* din Constantinopol (sec. X), lucrare care a deschis posibilitatea studiului Liturghiei bizantine, o slujbă de origine constantinopolitană. În 1971, reunind o serie de articole apărute în anii precedenţi, a publicat lucrarea *Celebrarea Cuvântului în Liturghia bizantină* – prezentul volum –, un studiu istoric privind originea şi evoluţia Liturghiei bizantine a Cuvântului, lucrare care a trecut proba timpului neschimbată. A fost un specialist de renume în liturgica orientală, punând bazele *Şcolii de liturgică orientală* de la Institutul Pontifical Oriental din Roma. S-a mutat la Domnul la 23 septembrie 2003, în spitalul iezuit din Málaga, fiind în vârstă de 86 de ani.



9 786066 071314

www.renasterea-cluj.ro